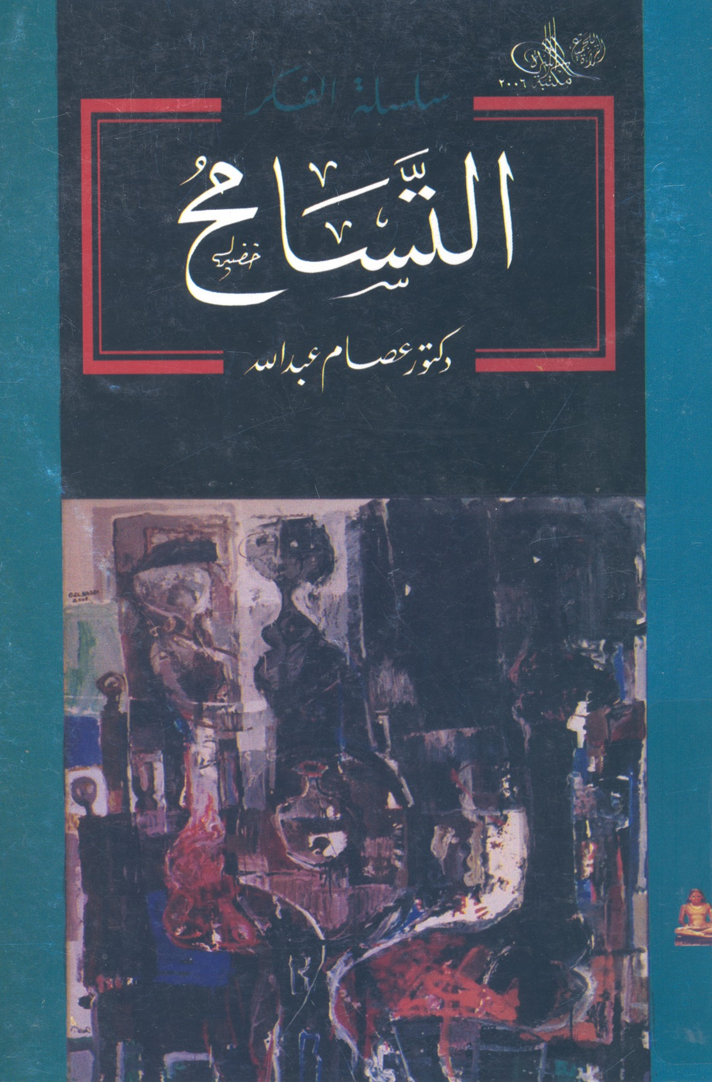
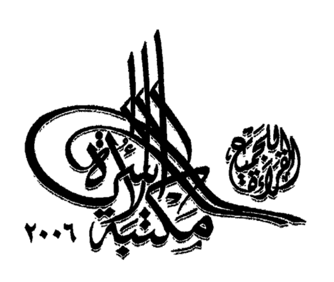

مكتبة الأسرة ٢٠٠٦
سلسلة الفكر
التسامح
دكتور عصام عبدالله

التسامح



برعاية السيدة

سوزان مبارك

المشرف العام
د. ناصر الأنصارى

تصميم الغلاف
د. مدحت متولى

الإشراف الطباعى
محمود عبد المجيد

الإشراف الفنى
على أبو الخير
ماجدة عبد العليم
صبرى عبد الواحد

الجهات المشاركة
جمعية الرعاية المتكاملة المركزية
وزارة الثقافة
وزارة الإعلام
وزارة التربية والتعليم
وزارة التنمية المحلية
وزارة الشباب

التنفيذ
الهيئة المصرية العامة للكتاب



دكتور عصام عبدالله



لوحة الغلاف للفنان عمر النجدى

بدون عنوان - ٢٠٠١ - زيت وخامات متنوعة على قمـاش - ١٩١ × ١٩١,٥ سم.

كإضافة جديدة لمكتبة الأسرة قدمنا على غلاف كل كتاب لوحة تشكيلية لفنان مصرى معاصر من مختلف المدارس والأجيال وهذه اللوحات لا تعبر بالضرورة عن موضوع الكتاب.

وتتقدم مكتبة الأسرة بالشكر لقطاع الفنون التشكيلية بوزارة الثقافة ومتحف الفن المصرى الحديث على هذا التعاون.

عبدالله ، عصام

التسامح / عصام عبدالله. ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٦.

٩٦ ص ؛ ٢٤ سم.

تدمك ٤-٣٤٧-٤١٩-٩٧٧.

١- التسامح

أ ـ العنوان

رقم الإيداع بدار الكتب ١٧١٣٥ / ٢٠٠٦

I.S.B.N 977-419-347-4

ديوى ١٧٩,٩

توطئة

انطلاقًا من شعار «مكتبة الأسرة» هذا العام: **الثقافة لغة السلام**، والذى طرحته السيدة الفاضلة **سوزان مبارك**، انتقت **مكتبة الأسرة** حوالى ٣٠٠ عنوان، حاولت أن تقترب من الأجواء الفكرية والثقافية والإبداعية لمفهوم قيمة ثقافة السلام ودعم التسامح، وتعميق قيمة المواطنة والانتماء والمشاركة والمسئولية المدنية، ودور مؤسسات المجتمع المدنى، وترسيخ قيمة دور المرأة وتعزيز قيمة التجدد الثقافى، والتفكير النقدى، والحوار، والتبادل والتواصل المجتمعى والدولى. وأخيرًا إبراز تواصل الإبداع المصرى عبر أجياله المختلفة وتياراته المتنوعة.

إن **مكتبة الأسرة** من خلال سلاسلها المتنوعة تحاول استيعاب المشهد الثقافى والفكرى والإبداعى فى مصر عامًا بعد عام. وفى هذا العام تطرح أعمالاً جديدة، وتقدم أسماء لم تنشر من قبل فى هذا المشروع الرائد، وتقتحم مجالات فكرية وثقافية وأصوات إبداعية جديدة.

وسوف تدور عناوين **مكتبة الأسرة** ٢٠٠٦ فى فلك سلاسل الأدب، والفكر، والعلوم الاجتماعية، والعلوم والتكنولوجيا، والفنون، والمئويات التى تحتفى هذا العام مع العالم كله بمرور ستمائة عام على رحيل المفكر العربى الكبير **عبدالرحمن بن خلدون**، الذى يعد واحدًا من بُناة الحضارة العربية الإسلامية فى أوج عظمتها وازدهارها، ولأن هذه الحضارة كانت الأساس الذى قامت عليه

الحضارة الأوروبية الحديثة، فابن خلدون يعتبر نموذجًا واضحًا لأهمية حوار الحضارات وطريقة تواصلها.

سيظل هدف مكتبة الأسرة فتح نوافذ جديدة للقارئ المصرى للاطلاع على منابع الثقافة العربية والعالمية وتكوين ثقافته ومعرفته بأيسر السبل، والوقوف أمام ما أنتجته عبقرية الأمم ممثلة فى تراثها الأدبى والثقافى والعلمى والفكرى المستنير، حتى يستطيع القارئ مواجهة العنف والأصولية، والفخر بإسهامات أسلافه العرب فى تشكيل مسيرة الحضارة الإنسانية.

مكتبة الأسرة

تقديم

عندما قال الفيلسوف العربى «الكندى» إن المعرفة هى تراث الإنسانية فى تراكم مستمر من عصر إلى عصر مما يلزمنا أن نتعلم من مكتشفات الشعوب الأخرى فإنه بذلك وضع أهم مقوم للتسامح وهو قبول الآخر وفتح الطريق بذلك أمام ابن رشد وفولتير وكانط وغيرهم من الفلاسفة حيث قال ابن رشد: إن هناك حقيقة واحدة وعدة طرق للوصول إليها وهذا التعدد هو أساس حرية الفكر والتسامح الفكرى، وكان المعيار عند ابن رشد هو «صحة المعرفة» بغض النظر عن ديانة قائلها، وقد ظهرت كلمة التسامح فى كتابات الفلاسفة فى القرن السابع عشر زمن الصراعات بين البروتستانت والكنيسة الكاثوليكية ونادى جميعهم بصورة التسامح بين المخالفين فى الرأى والعقيدة، وحق الاجتهاد واتخاذ العقل ميزانًا وحكمًا.

فى مفهوم التسامح الدينى قال جون لوك فى كتابه «رسالة فى التسامح»: إنه ليس من حق أحد أن يقتحم باسم الدين الحقوق المدنية والأمور الدنيوية، والتسامح الدينى يستلزم ألا يكون للدولة دين لأن خلاص النفوس من شأن الله وحده وأن الله لم يفوض أحدًا فى أن يفرض على إنسان دينًا معينًا.

التسامح يعنى الاستعداد لاتخاذ الموقف المتسامح وهو القريب من مفهوم العفو والصفح ولا يعتبر فضيلة إلا عند القدرة على أن يكون الإنسان متسامحًا

أو غير متسامح لأن الإنسان الضعيف أو المضطهد يكون تسامحه عن عدم استطاعه وهكذا يرتبط التسامح بالسلطة والقوة والغلبة. كما أن التسامح لا يعنى قبول الظلم الاجتماعى أو تنحى المرء عن معتقداته وتهاونه بشأنها ذلك لأن التسامح هو التعبير الأكثر كمالاً لحرية الإيمان والتفكير.

إن التسامح هو أكثر من قبول الآخر أو الاعتراف بحقه فى التباين والاختلاف أنه قبول «حق الخطأ» كحق من حقوق الإنسان والمواطن كما جاء فى إعلان ١٧٨٩ الذى صادقت عليه الجمعية الوطنية الفرنسية حيث إن محدودية العقل وقابليته للخطأ هى أساس التسامح.

وفى تاريخ الفلسفة كان التسامح مقومًا أساسيًا من مقومات التفلسف حيث اعتماد الشك فى التفكير الفلسفى والأخذ بمبدأ النسبية فى الحقيقة والاعتراف بالاختلاف ومشروعيته هو التسامح بعينه، وهناك قاعدة ذهبية فى مختلف الديانات مؤداها أن تعامل الناس كما تحب أن يعاملوك به.

إن التسامح ليس فقط مجرد التزام أخلاقى وإنما أيضًا ضرورة سياسية وقانونية كما جاء فى إعلان مبادئ التسامح الصادر عن اليونسكو سنة ١٩٩٥. إن العالم فى ظل العولمة وصراع الحضارات والتعددية والحركات الأصولية أحوج ما يكون إلى فلسفة التسامح للتعايش مع الآخرين، وقد اختارت مكتبة الأسرة هذا الكتاب الذى صدر طبعته الأولى عام ٢٠٠٦ ليكون ضمن إصداراتها هذا العام.

مكتبة الأسرة ٢٠٠٦

مُقَدِّمَة

فى القرن السابع عشر ، أراد لويس الرابع عشر توطيد العلاقات التجارية مع بلاد سيام ، ليبشر هناك بالدين المسيحى – حسب رواية بول هازار – فى كتابه "أزمة الضمير الأوروبى" . وعرض على ملك سيام أن يتقبل الدين الجديد ، فأجاب بأنه : لو شاءت العناية الإلهية أن يسود العالم دين واحد ، فما كان أيسر من "تنفيذ ذلك الغرض . ولكن حيث أن الله يسمح بوجود أديان مختلفة ، فينبغى أن يستنتج أنه يؤثر أن يسبح بحمده عدد لا يحصى من المخلوقات ، كل يمجده طبقاً لأصوله الخاصة، فدهش الفرنسيون عندما سمعوا هذه الكلمات ، إذ أن أمير سيام الذى لا يعرف شيئاً عن علوم أوروبا ، قد شرح بالرغم من ذلك ، فى قوة ووضوح ما تدين به الفلسفة .

أن السياميين يتقبلون فى أرضهم كل أنواع الأديان ، وملكهم يسمح للبعثات المسيحية أن تمارس التبشير فى بلاده بكل حرية : فهل الأوروبيون فى مثل تسامحه ؟ .. هكذا تساءل "بول هازار" .

أما السؤال الذى نطرحه فى هذا الكتاب فهو : لماذا هو متسامح وليس متعصباً ؟ وما هى المقومات الفلسفية للتسامح ؟ وكيف يمكن أن نتجنب التعصب وتجاوزاته ونحن فى مستهل القرن الحادى والعشرين الشاغل بالأصوليات ؟

إن أى حديث عن "قيمة التسامح" " لا يكون إلا بقدر ما تمثل هذه القيمة" من ثقافة" ، أى بقدر ما تمثل نسقاً من المقومات التى تتكامل وتتناغم من أجل تحقيق تلك القيمة . وبمعنى ما فإن الثقافة المقصودة هى أقرب ما تكون إلى الحالة العقلية أو الذهنية التى تصدر عنها الأفعال الاجتماعية المختلفة ، وتنسجم فى صدورها عن تلك العقلية أنسجام الأفعال الصادرة عن الشخص الواحد مهما اختلفت هوياتها ومواطنها ، بحيث تؤلف ضرباً من الأسلوب أو من الوحدة التى هى شأن كل سلوك متعقل .

إن الثقافة – حسب تعريف جودنف – ليست ظاهرة مادية ، إذ هى ليست جملة أشياء أو بشر أو سلوك أو عواطف ، وإنما هى كل ذلك . إنها صور الأشياء التى فى عقول البشر، وهى أنماطهم فى إدراك الأشياء وعلاقاتها ، وتأويلاتهم لهذه الأشياء(*) .

وهكذا فإن قيمة التسامح لا تكون ثقافة إلا بقدر رسوخها كأخلاقية عامة تسوس الناس وتصدر عنها الأفعال . وهذا يندرج فى إطار تصور فلسفى خاص ، لا يعتبر الأخلاق فى خدمة السياسة وإنما يرى أن السياسة يجب أن تخدم مثلاً عليا أخلاقية ، تتجاوز بها معطيات العادة والفطرة والطبيعة .

فإذا كان الناس مدنيون بالطبع ، وهو ما يعنى تعارفهم وتواصلهم ، فإن العلاقة التي يقوم عليها حوارهم اليومى ، كحوار تسامح ليست

طبيعية ، أو من المعطيات اللازمة لخلق الإنسان ، وإنما هي على العكس ، علاقة تتفاعل ضمنها الإرادات تفاعل اختيار . فليست المدنيـة الطبيعيـة كافية – إن صحت – لتأسيس الأخلاق ، لأن الطبيعة لا تدفع النـاس إلا إلى غير العلاقة الضرورية – التى وصفها أرسطو ومن بعده إبن خلـدون وهوبز – باحتياج الفرد إلى الآخرين لتكتمل بذلك حياته ، ليتمكن مـن سد الحاجات التى تعرض له .

لكن تفاعل الضرورة هذا هو أيضاً أرضية الصراع والحـروب الـتى تنشب بين الأفراد والشعوب من أجل البقاء أو الغلبة أو المال بقدر تعارض تلك الاحتياجات ، ومن هنا فإن التفاعل الذى نقصـده ضـمن مدنيـة التسامح هو فضيلة أخلاقية لا ضرورة طبيعية . ولا تقوم الأخـلاق دون سيطرة المرء على نزعة الميل الطبيعى للتعصب ، أى بدون السيطرة علـى أوهام الاطلاق و"المطلقية" ، حتى ولو كان ذلك فى المعتقد .

هذا من جهة ، من جهة أخرى فإن تكريس "ثقافة التسامح" اليـوم ، وفى ظل العولمة ، أصبح يندرج ضمن جدلية أوسع وأشمل هـى جدليـة العلاقة الخصبة بين "الخصوصية" و "الكونية" ، أو الثقافة القومية والثقافـة العالمية ، وهو جدل يتعين منه على كل واحدة من هاتين الثقافتين أن تعيد النظر فى بنيتها ومضمونها .

إن القيم والمسلمات التى تحملها وتنطلق منها ثقافة التسـامح – كمـا سنرى – هى قيم تجعل المناداة بها ذات بعد كونى ، وتحول مضـمونها إلى مضمون كونى ، ولكن العلاقة مع الكونى هى علاقة متبادلـة ، تسـهم

الثقافة الذاتية فى صنعها بقدر ما تسهم فى تقبلها والتأثر بها ، وهنا بالتحديد تكمن أهمية البحث أيضاً عن مقومات هذه العلاقة التبادلية الفاعلة ، التى تتجلى فى "التسامح الثقافى" الذى بات من العسير تحققه فى ظل غياب دلالات الحوار ومعانى القيم ومفردات اللغة .

أما قبل

فثمة صعوبات تواجه الباحث فى المفاهيم الإنسانية بوجه عام ، أبرزها أن هذه المفاهيم لا يمكن أن تقارب المصطلحات العلمية من حيث الدقة والضبط ، أو أن يجمع فيها الناس على تعريف واحد أو تحديد بعينه . وبعبارة أخري فإن هناك بونا شاسعاً بين المعنى المعجمي والمعنى الاصطلاحي والمعنى الإجرائي للألفاظ .والصعوبة الأخرى تتجلى في التطبيق بعد التحديد ، أي بالبحث عن "الماصدقات" فى الواقع والعمل .

وسبب ذلك هو أن المفاهيم الإنسانية تعرف وتحدد أشياء حية ومتحركة ومجردة فى ثقافة ما وفى زمن ما ، وهى لا توجد إلا حين ينتجها الإنسان ، فهى موضع عقله وتفكيره ، تتأثر بظروفه المتبدلة وتحيزاته المتحولة ، وسلوكه وفهمه المتغيرين .

ونسوق – على سبيل المثال – عينة من الإجابات التى تلقتها منظمة "اليونسكو" عن سؤالها الذى طرحته عام ١٩٩٥ : ما التسامح ؟

التسامح هو احترام حقوق الآخرين وحرياتهم

التسامح هو اعتراف وقبول للاختلافات الفردية ، وتعلم كيفية الإصغاء إلى الآخرين والتواصل معهم .

التسامح هو تقدير التنوع والاختلاف الثقافى ، وهو انفتاح على أفكار الآخرين وفلسفاتهم ، بدافع الرغبة فى التعلم والاطلاع على ما عندهم .

التسامح هو الاعتراف بأنه ليس هناك فرد أو ثقافة أو وطن أو ديانة تحتكر المعرفة والحقيقة .

التسامح هو موقف إيجابى تجاه الآخرين دون استعلاء أو تكبر .

بيد أنه يجب التمييز – منذ البداية – بين منهجين فى دراسة مفهوم "التسامح" : الأول يعتمد المعاجم والموسوعات والنصوص سواء كانت دينية أو غير دينية ، والثانى يستند إلى التاريخ وممارساته . ولا يغنى أى من المنهجين عن الآخر ، إذ إن التسامح لا يتضح إلا عبر هذين المنهجين معاً، والاقتصار على أحدهما دون الآخر قد يؤدى إلى نتائج خطيرة – فضلاً عن كونها نتائج خاطئة – وأحياناً يكون ذلك متعمداً للتضليل ، فالذين كتبوا عن التسامح وسواه فى الحضارة الإسلامية مثلاً ، من خلال التاريخ فقط ظلموا الاسلام وشوهوه ، وكذلك الذين كتبوا عنه من خلال النصوص الدينية فحسب ظلموه أيضاً بإبعاده عن مسرح الحياة وتقلباتها، من هنا ينبغى أن تدرس الحضارة – أى حضارة – ممارسة تاريخية لا مثالاً مجرداً مختبئاً فى النصوص ، ونصوصاً فى الواقع ، لا ممارسة مجردة عن الأسس النظرية .

التسامح فى اللغة العربية

التسامح فى "لسان العرب" لابن منظور ، ثرى المعانى ، ومعظم هــذه المعانى مشتق من (سمح) . السماح والمسامحة : أى الجود والعطاء عن كرم وسخاء ، وليس تسامحاً عن تنازل أو منة[1] .

والمسامحة : المساهلة . وتسامحوا : تساهلوا ، لأن "السماح رباح" كما جاء فى الحديث الشريف ، بمعنى أن المساهلة فى الأشياء تربح صــاحبها . وبمعنى حقوقى حديث أن تتسامح مع الآخر يعنى أنك تعترف بحقه . وهذا ليس تنازلاً أو خسارة ، لأن "السماح رباح" .. لك وللآخر .

وتقول العرب : "عليك بالحق فإن فيــه لمســمحاً ، أى متســعاً " .. فالتسامح حق يتسع للمختلفين ، أو قل أنه استواء فى الاختلاف ، وهو ما نجد تعبيره كامناً فى توصيف "العود السمح" (بين السماحة والســموحة) الذى لا عقدة فيه . كما فى التوصيف البنيوى لتعبير "ساجة سمحة" .

والساجة شجرة أخاذة المنظر تنتج أجود الأخشاب ، وتكون سمحة إذا كان غلظها مستوى النبتة ، وطرفاها لا يفوتان وسطه ، ولا جمع ما بــين طرفيه من نبتته ، وأن اختلف طرفاه وتقاربا ، فهو "سمح" أيضاً .

هذا التفكيك الألسنى البنيوى يبين كيف يمكن أن يستدل مــن مــادة (س.م.ح) على قيمة انسانية سامية هى "التسامح" .

بيد أن معظم معاجم اللغة الأخرى ، أوردت لفظة "التساهل" باعتبارها مرادفة للتسامح . يقول "الفيروز آبادى" فى "القاموس المحيط" : المساهلة كالمسامحة ، تسامحوا : تساهلوا ساهله : ياسره(٢) .

وذكر عبد الرحيم بن عبد الكريم صفى بور فى "منتهى الارب فى لغة العرب" ساهل : تساهل معه ، وأبدى ليونة فى الطلب . تسامح : تساهل فيه(٣) . ربما لأن التساهل والتسامح واللين والرفق ، يشير فى الواقع إلى أسلوب معين فى التعامل ، يراد له أن يسود ، ذلك أن الدين سمح والشريعة سهلة ، وهما أسلوب حياة . فلم يشأ الله تعالى أن يكون المؤمنون فى حرج ومشقة وضيق فى دينهم ، لذا جعل الدين يسيراً وخاطب النبى (ص) بقوله "ونيسرك لليسرى"(٤) .

وكتب الإمام الفخر الرازى فى "التفسير الكبير" بأن "اليسرى هى أعمال الخير التى تؤدى إلى اليسر .. فوفقك للطريقة التى هى أسهل وأيسر، للشريعة وهى الحنيفية السهلة السمحة"(٥) .

ويرى "ابن عربى" أن أسهل الطرق إلى الله تعالى هى الشريعة السهلة السمحة(٦) . فالدين يسر ، وباب الدين يسر . وكان النبى (ص) يقول : "إن خير دينكم أيسره"(٧) .

نخلص من ذلك أن الدين السمح المتسامح يقف أمام الفكر الدينى المتشدد . والشريعة السمحة السهلة ، هى شريعة الحياة ، والفطرة الإلهية التى تقف على طرف نقيض مع ثقافة دينية ما . وبعبارة أخرى ، فإن

التسامح ينصرف إلى الحياة الدنيا ، فيما يظن أنصار العنف بأن هذا الاهتمام ينصرف إلى الآخرة .

أضف إلى ذلك أن الدين الإسلامى نص صراحة على "التسامح" مع أصحاب الديانات المختلفة ، السماوى منها وغير السماوى ، وقد جاء فى الآية (٦٩) من سورة المائدة : "إن الذين آمنوا والذين هادوا والصائبون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون" .

أى أن كل الذين يؤمنون بالله ويعملون ما هو صالح ، لا يخشى من أن يعذبوا فى الآخرة أو أن يحرموا من النعيم . مما يعنى أن الإسلام يتجاوز فى تسامحه طوائف المسلمين وفرقهم إلى بقية الديانات والثقافات .. وعندما كان العباسيون فى دار السلام والأمويون يحكمون الأندلس تسامحوا مع الجماعات اليهودية والمسيحية وشهد عصرهم ازدهاراً لا يضاهى للثقافات الثلاث .

وكتب "الكندى" (١٨٠-٢٦٠هـ) الفيلسوف العربى الأول فى الصفحات الأولى من كتابه "الفلسفة الأولى" : أن المعرفة ، وهى تراث الإنسانية ، فى تراكم مستمر من عصر إلى عصر ، الأمر الذى يلزمنا بأن نتعلم من مكتشفات الشعوب الأخرى . وكأنه يعبد الطريق لابن رشد وفولتير وكانط وصولاً لكارل بوبر ووايتهد وبول ريكور وغيرهم ، إذ أنه دشن أهم مقوم للتسامح وهو "قبول الآخر " ، الأمر الذى غاب عن أرسطو فى مدينته . وحسب "ابن رشد" فإن هناك حقيقة واحدة ،ودروب

مختلفة إليها . وتعدد الطرق التي تفضى إليها هو أساس حرية الفكر والتسامح الفكرى فالأديان والفلسفات والعلوم دروب مختلفة إلى هذه الحقيقة الواحدة . "والحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له"[٨] وهو ما يعني احترام الآخر وقبوله كما هو . لقد طالب "ابن رشد" بالاستفادة من انجازات الفكر ، بصرف النظر عما إذا كان المفكر وثنياً ، أو يدين بدين آخر ، المعيار عنده هو "صحة المعرفة" . والرشدى الحقيقى يمارس التسامح إلى أقصى درجة ، ذلك لأن وراء كل حقيقتين متعارضتين فى الظاهر "وحدة" بين طرفيها جهل متبادل .. وحدة فى انتظار من يكتشفها من خلال الحوار .

ويروى أن "ابن رشد" أتاه خبر رجل من أهل الصلاح يشفى المرضى من الرجال والنساء بأن يجعلهم ينفقون من المال ما يساوى ثمن العضو المريض كما يقدره . وبدلاً من أن يسارع (الفقيه وقاضى قضاة قرطبة) بالتنديد بالشعوذة ، قال : "هذا رجل يعتقد أن الوجود ينفعل بالجود" .. هكذا كان ابن رشد متسامحاً إلى أقصى درجة[٩] . لكنه كفر وأحرقت كتبه ، وقتل الحلاج والسهروردى ، بل أن الفرق الإسلامية كفرت بعضها البعض ، وبدلاً من أن تكون العقيدة مصدراً للوحدة والتعاون والتناغم ، أصبحت على يد الفقهاء والمتكلمين مصدراً للانقسام والتنازع والتناحر فى بعض الأحيان .

فقد أدى الاختلاف المذهبى ، فى التاريخ الاسلامى إلى حدوث انقسامات سياسية مزقت وحدة المسلمين وأضعفت شوكتهم . فالانقسام

الخارجى الشيعى فى أواخر خلافة على بن أبى طالب ، والانقسام السنى الفاطمى فى العهد العباسى ، وما تبعه من انقسامات سنية شيعية ، ثم الانقسام السنى الشيعى الأثنى عشرى الذى خط الحدود الفاصلة بين الدولتين العثمانية والصفوية ، وغيرها من الانقسامات التى عرفها تاريخ الإسلام السياسى أدت إلى إضعاف الأمة وتبديد طاقتها . بل أن الإنقسامات العقدية السياسية لم تقف عند حدود الفرق الكبرى ، كالشيعة والسنة ، وإنما استمرت داخل هذه الفرق . ولا شك أن الانقسامات السياسية لا ترجع جميعاً إلى اختلافات عقدية محضة . فالانقسام الأموى العباسى لم يكن قائماً على أساس عقدى ، وإن لعبت العقيدة دوراً هاماً فى بداية الصراع بين البيت الأموى من جهة والبيت الهاشمى ، بفرعيه العلوى والعباسى من جهة أخرى . بيد أن خطورة الانقسام المذهبى تمثلت تاريخياً فى تكريس التقسيم والتعصب والفرقة ، مما يصعب تجاوزه[١٠] .

واليوم ونحن فى مستهل القرن الحادى والعشرين ، يحق لنا أن نتساءل : هل نحن أقرب إلى تسامح ابن رشد أم إلى تعصب الذين كفروه ؟ هل تجاوزنا الانقسام والتعصب أم أن التعصب مسنا جميعاً ؟ وباختصار .. هل التسامح هو أحد مقومات الثقافة العربية المعاصرة ؟ ولمّ ؟ .

يقول سمير الخليل فى بحثه المعنون "التسامح فى اللغة العربية" ، بأن التسامح هو الفضيلة الغائبة عن معظم الايديولوجيات التى هزت مخيلة الشعوب فى الشرق الأوسط خلال القرن العشرين ، من القومية العربية إلى

الأصولية الدينية إلى نزعة معاداة الامبريالية ، إلى الشيوعية والاشتراكية العربية ، والطائفية والشعوبية . . إن التسامح الذى يعتبر سمة عامة فى الفكر الغربى منذ النصف الثانى من القرن السابع عشر ، وفكرة معاصرة فى أذهاننا ، هذا التسامح يبدو فى المقام الأول غائباً عن اللغة العربية ، وبالتالى غائباً غياباً طبيعياً عن أنماط التفكير كافة والتى تعمل عبر هذه اللغة"[١١] .

وفى موضع آخر يقول : "ليس ثمة ما هو بحاجة إلى تفسير بصدد غياب التسامح ، كفكرة ، عن اللغة العربية . فاللغة ليست لوحة قيادة"[١٢] وفى تصورى أنه لا يوجد فصل بين اللغة والفكر والتاريخ ، أو هذه العلاقة الثلاثية الدائرية التفاعلية لا الخطية أو السببية بل الفرق فى استحالة الدلالات الاصطلاحية إلى دلالات إجرائية مغايرة للأولى ، ومن هنا يجب أن تقرأ المفاهيم قراءة تزامنية Synchronique .

ويترتب على ذلك ، سؤال آخر هو : هل يمكن الحصول على تكافؤ دلالى خارج حقل ثقافى معين ؟ .. حتى وإن كانت الإشكالية الأساسية فى مفهوم "التسامح" هى القدرة على التباين ؟ .

تاريخية المفهوم

لفظة "تسامح" Tolerance مشتقة من الكلمة اللاتينية Tolere أى يعانى أو يقاسى . ومن اللفظة اللاتينية Tolerantia وتعنى لغوياً "التساهل"، وعند علماء اللاهوت : الصفح عن مخالفة المرء لتعاليم الدين .

ومن معانيه أنه سلوك شخص يتحمل الاعتداء على حقوقه دون اعتراض ، فى الوقت الذى يمكنه فيه الرد على هذه الإساءة . كما يعنى استعداد المرء لان يترك للآخر حرية التعبير عن رأيه حتى ولو كان خطأ أو مغايراً .

وفى اللغة الانجليزية هناك مقابلان لكلمة تسامح ، الأول Tolerance والثانى Toleration ، وهذا أدى إلى تعدد الاجتهادات فى إبراز الفروق بينهما . ففى معجم "وبستر" تعنى كلمة Toleration سياسة التسامح المتبعة مع كل الآراء الدينية وأشكال العبادة المناقضة أو المختلفة مع المعتقد السائد ، بينما تعنى لفظة Tolerance استعداد المرء لتحمل معتقدات وممارسات وعادات تختلف عما يعتقد به[١٣] .

وقد حاول بعض الكتاب التمييز بين هذين اللفظين ، بما يتيح لهم تعيين الأوجه المختلفة للتسامح ، فاقترح "كريك" Crick كلمة Tolerance لوصف فعل التسامح نفسه ، وكلمة Toleration لوصف المبدأ المعلن

والقائل بأن على المرء أن يكون متسامحاً ، وقد لاحـظ أن (Tolerance) وجدت أولاً من الناحية التاريخية قبل أن تصـك كلمـة (Toleration) يقول: "أن ما اعتقده هو أن Toleration تعنى فى الاستعمال العادى فعل ممارسة التسامح ، وأنه من السهل تمييزها عن مبدأ التسامح دون الاستعانة بأى تعبير آخر"[١٤] .

وقد ظهرت كلمة Tolerance أولآ فى كتابات الفلاسـفة فى القـرن السابع عشر ، أو قل زمن الصراع بين البروتستانت والكنيسة الكاثوليكية. حيث نادى "جان بودان" و "مونتيني" و "اسبينوزا" فى "البحث اللاهوتى الفلسفى" ، و "روجر وليمز" فى رسالتيه" العقيدة الدموية للاضـطهاد بسبب الضمير" ١٦٤٤ و "العقيدة الأكثر دموية" ١٦٥٢ ، و"جـون ميلتون" و "جون لوك" فى كتابه "رسالة فى التسامح" ١٦٨٩ - ١٦٩٢ ، وغيرهم ، بضرورة التسامح بين المخالفين فى الرأى والعقيـدة ، وحـق الاجتهاد ، واتخاذ العقل ميزاناً وحكماً .

وتبدو أولى مفارقات التسامح فى كونه يولد دائماً فى رحم التعصب ، ويتم استحضاره غالباً فى فترات العنف والإرهاب ، وكأنـه لابـد مـن تعميده بالدم أولاً حتى تكتب له الحيـاة ! فقـد أصـدر الامبراطـور "قسطنطين" فى أوائل القرن الرابع الميلادى مراسيم التسامح والعفو عـن المسيحيين بعـد أن عانوا أشد أنواع الاضطهاد الدينى[١٥] ثم اعتنق هـو نفسه المسيحية بعد ذلك . واللافت للنظر أن الجهود التى بذلت من أجل إرساء مبدأ التسامح قبل ذلك التاريخ ، كان يقف ورائها رجال ليسـوا

مسيحيين من أمثال "تمستيوس" الذى وجه خطاباً إلى الإمبراطور "فالينس" حضه فيه على إلغاء المراسيم التى أصدرها لاضطهاد مخالفيه من المسيحيين، وشرح له نظرية جديدة للتسامح ـ تشبه الي حد كبير نظرية اسبينوزا في القرن السابع عشر ـ قال فيها : "أن سلطان الحكومة لا يستطيع أن يؤثر فى معتقدات الإنسان الدينية ، وأن الرضوخ للحكومة فى هذا الأمر لا ينتج إلا اعترافات يحدوها الرياء والنفاق ، وينبغى إفساح المجال لكل مذهب وأن من واجب الحكومة المدنية أن تحقق سعادة الأفراد جميعاً سواء من كانت معتقداته صحيحة أو غير صحيحة . إن الله نفسه ليبين لنا رغبته فى أن يعبده الناس بوسائل شتى وإننا نستطيع الوصول إليه من ألف سبيل"[١٦] .

بيد أن مراسيم التسامح هذه ، فقدت مبناها ومعناها بمجرد أن تمكنت السلطة الدينية من فرض هيمنتها بالكامل فى نهاية القرن الرابع الميلادى ، فقد قام البابا "ثوفيلس" فى عام ٣٨٥ بتحويل المعابد الفرعونية (الوثنية) إلى كنائس وأديرة ، مما يدل على عدم تسامحه مع الديانات الأخرى .

بل أن هوس التعصب الدينى امتد إلى الفيلسوفة "هيباشيا" التى : "انتزعت من عربتها انتزاعاً ، وعريت عن ثيابها ، وجرت إلى الكنيسة ، وذبحت ذبحاً وحشياً على يد "بطرس القارى" " والمسيحيين المتهوسين وكشط لحمها عن عظامها بمحار حاد الأطراف وقذف فى النار بأعضاء جسدها وهى ترتعش بالحياة"[١٧] وهذا يخالف دعوة السيد المسيح إلى المحبة والتسامح والصفح ، وثمة مثال فى الكتاب المقدس عن "التسامح" ،

أنه مثال الزارع الذى زرع حنطة فى حقله فإذا بالحقل يمتلىء بالزوان . وليس فى امكانه اجتثاث الزوان لأن المحصول بأكمله يكون معرضاً للخطر"[١٨] .. كان رأى السيد المسيح هو "دعوهما ينميان كلاهما معاً إلى الحصاد ، وفى وقت الحصاد أقول للحاصدين أجمعوا أولاً الزوان ، وأحزموه ليحرق وأما الحنطة فاجمعوها إلى مخزنى"[١٩] .

لكن لفظة التسامح فى المسيحية تتكشف من خلال كلمة أخرى هى "الحلم" . ففى رسالة بولس الرسول إلى أهل "فيلبى" يقول : "إن حلمنا يجب أن يكون معروفاً لجميع الناس لأن الرب قريب"[٢٠] والكلمة الأصلية المترجمة "حلم" هى الكلمة اليونانية Epieikes ، وهى تعنى الروح المستعدة للتسامح والصفح بدلاً من طلب تنفيذ العدالة وهذه هى المحبة الكاملة .

أما أوروبا المسيحية فلم تعرف التسامح الدينى والسياسى إلا فى القرن السابع عشر و لم تدرك أنه فضيلة إلا منذ القرن السادس عشر ، بعد أن دمرت الحروب الطائفية العديد من المدن والقرى وقضت على مئات الألوف من سكانها . وهنا فقط بدأ الفلاسفة فى التساؤل : لماذا حدث ذلك ؟ .. لماذا مزق الكاثوليك والبروتستانت بعضهم بعضاً ، وهم ينتمون إلى دين واحد ، وكتاب واحد ؟ .. هل هناك من طريقة أخرى لفهم الدين غير هذه الطريقة المتعصبة الملونة بلون الدم ؟

كان "بوسويه" Bossuet أكبر أصولى كاثوليكى فى القرن السابع عشر، وهو الذى خلع المشروعية اللاهوتية على سياسة لويس الرابع عشر

الهادفة إلى استئصال المذهب البروتستانتى من فرنسا خاصة ومـن أوربـا بوجه عام .. فما حجته في ذلك ؟

إن حجته كما عبر عنها بعض الباحثين : "إن الاعتقاد المسيحى علـى طريقة المذهب الكاثوليكى لا يتغير ولا يتبدل على مدار العصـور . أنـه صالح لكل زمان ومكان لأنه إلهى بالكامل . وذلك على عكس الاعتقـاد البروتستانتى الذى تغير أكثر من مرة أو تطور وتحول .. ومجرد تطـوره أو تغيره دليل على زندقته وهرطقته وأنه من صنع البشر .. وبالتالى كيـف يمكن أن نساوى بين تراث بشرى وتراث الهى ؟ وكيف يمكن أن نضـع البروتستانت الزنادقة علـى قـدم المسـاواة مـع المـؤمنين الحقيقـيين (الكاثوليك)؟"[٢١] .

هكذا أصدر فتوى سحقهم وقتلهم وطردهم جماعياً من فرنسا ، وهو ما حصل بالفعل، فمن لم يقتل منهم ، أو يتراجع عن مذهبه قبل فـوات الأوان هرب سراً إلى البلدان الأجنبية ، كألمانيا وهولندا وانجلترا .

وذلك علي العكس مما كان يدعو اليه مواطنه المفكـر "بـيير بيـل" Pierre Bayle الذي قال : "لا يوجد شئ أسوأ ، من تقرير هذا المبـدأ القائل بأن كل المعتقدين بحقيقة دينهم يحق لهم أن يبيدوا سائر الأديان . أن هذا يؤدى إلى عودة قانون الغاب وإرجاع الجنس البشرى إلى نفس الحال التى يتحدث عنها رجال السياسة ، والتى كان فيها كل فرد سيداً وله الحق فى كل شئ ما دامت لديه القوة للاستيلاء عليه"[٢٢] .

أما "بول دو موشيل" فرأي : "أن التسامح الدينى - كما اكتشفته أوربا فى القرن السادس عشر والقرن السابع عشر ، سيظل المثال الأبرز للتسامح ، فالملل المتعددة للمسيحية لم تكن تتعارض مع بعضها البعض بشكل عارض أو طارئ ،وإنما بصورة جذرية ، وكانت تعتبر نفسها : التفسير الحق للدين الشامل"[٢٣] وهو ما يعرف "بامتلاك الحقيقة المطلقة" فى الخطاب الفلسفى المعاصر والواقع أن ما قرره "بيير بيل" عام ١٦٨٦ ، هو نفسه ما ذهب إليه "جون لوك" فى منفاه الاختيارى بـ "هولندا" حين كتب "رسالة فى التسامح" باللاتينية ونشرها دون توقيع عام ١٦٨٩ .

وكان يقصد التسامح الدينى بمعنى : "أنه ليس من حق أحد أن يقتحم ، باسم الدين ، الحقوق المدنية والأمور الدنيوية" . ولهذا ، فإن "فن الحكم ينبغى ألا يحمل فى طياته أية معرفة عن الدين الحق" ؛ ومعنى ذلك أن التسامح الدينى يستلزم ألا يكون للدولة دين لأن "خلاص النفوس من شأن الله وحده . ثم أن الله لم يفوض أحداً فى أن يفرض على أى إنسان ديناً معيناً . ثم أن قوة الدين الحق كامنة فى اقتناع العقل ، أى كامنة فى باطن الإنسان" .

وبسبب هذه الأفكار هوجم لوك فألف رسالة ثانية فى التسامح فى يونيو ١٦٩٠ ، ورسالة ثالثة فى يونيو ١٦٩٢[٢٤] .

وبعد سبعين عاماً من رسالة لوك الأولى فى التسامح ظهر كتاب "فولتير" (مقال فى التسامح) ، وفولتير كان يعتبر نفسه تلميذاً للوك، ومن أكثر المعجبين به . واستشهد به قائلاً : "انظروا إلى الرسالة الممتازة لجون

لوك عن التسامح "مما يعنى أن الفرنسيين والانجليز والأوروبيين بشكل عام كانوا مهمومين آنذاك بمسألة التعصب الدينى ويحاولون أن يجدوا لها حلاً .

لكن فولتير يختلف مع لوك عندما يتحدث هذا الأخير عن "المسيحية العقلانية" ، وهو عنوان أحد كتبه . ففى رأى فولتير لا يمكن للمسيحية والعقل أن يجتمعا معاً ، على الأقل بحسب ما كانت المسيحية مفهومة وسائدة فى عصره .

أضف إلى ذلك أنه عندما طالب فولتير فى "مقاله" بالتسامح مع البروتستانت المضطهدين لم يصل به الأمر إلى حد مساواتهم الكاملة فى الحقوق مع الكاثوليك ، لأنه كان يعرف أن ذلك أمر مستحيل فى وقته .

والفهم السائد آنذاك كان أصولياً متعصباً ، وبالتالى فإما أن نتبع العقل أو أن نتبع الدين . والأمر محسوم بالنسبة لـ "فولتير" ، ولا يعنى ذلك أنه كان ملحداً أو كافراً كما أراد خصومه المتعصبين أن يصوروه وفقاً لقاعدة (إما ... أو) ، إما أن تكون مؤمناً أو كافراً . لقد أثبت فولتير العكس ، عكس هذه القاعدة ، أنه يمكن للمرء أن يكون مؤمناً وضد التعصب فى الوقت نفسه .

بيد أن البروتستانتية التى تأسست فى القرن السادس عشر على يد كل من "لوثر" (١٥٤٦) و "كالفن" (١٥٦٤) و "زونجلى" (١٥٣٢) ، وحققت انفصالاً صريحاً عن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ، مما أدى فيما بعد إلى انهيار الوحدة الدينية فى الغرب ، هذه البروتستانتية لم تكن متسامحة فى بدايتها ، فقد خاض البروتستانت Protestantes (أى

المحتجين) حروباً طاحنة مع الكاثوليك عرفت بحرب الثلاثين عاماً الدموية، بدأت عام ١٦١٨ بثورة البروتستانت فى بوهيميا وانضم ملك السويد إليهم ، كما انضمت فرنسا وانتهت الحرب بعد أن دمرت اقتصاد ألمانيا فى عام ١٦٤٨ بمعاهدة "ويست فاليا" التى تبلور بموجبها مفهوم الدولة بالمعنى الحديث ،أي ذات سيادة ولها حدود معترف بها من الدول الأخرى.

ولما كانت البروتستانتية ترفض الاعتماد على التفسيرات الكاثوليكية للكتاب المقدس ، فقد اضطر "لوثر" ومن سار على هديه إلى تفسير هذه الإرادة بنفسه ، ومن ثم كانت النتائج التى توصلوا إليها لا تختلف فى انتهازيتها عن أوامر أمير علمانى لا يهتم أساساً إلا برخاء دولته وازدهارها في رأي غيرهم.

الأخطر من ذلك أنهم أحلوا محل سلطة رجال الدين الروحية مجموعة جديدة من القوانين والتشريعات الدينية كانت أكثر سلطوية واستبدادية ، فحكم كالفن ، على سبيل المثال ، جماعات المؤمنين البروتستانت فى مدينة "جنيف" حكماً استبدادياً مطلقاً ، وفرض نظاماً صارماً على المجتمع ، بل كان فى كثير من الأحيان أشد عنفاً وبطشاً من محاكم التفتيش الاسبانية الكاثوليكية ، مع الخارجين على عقيدته لدرجة أنه اعتقل الطبيب والفيلسوف الأسبانى "ميشيل سرفه" Servet وأمر بإحراقه حياً[٢٥] .

لقد انتهت دعاوى المصلحين الدينيين التى انطلقت أساساً من حرية الإنسان فى ممارسة العبادة وفى فهمه الكتاب المقدس وفى علاقته بالرب

دون وساطة الكاهن الكاثوليكى ، إلى نوع من الثيوقراطية المطلقة وإن تدثرت برداء الحرية والفردية فى فهم الدين ، والى التعصب وعدم التسامح، وهو جريمة نكراء – حسب تعبير وايتهد – يولدها الهوس الإصلاحى دائماً(٢٦) .

وإذا كان المصلحون الدينيون متعصبين ، شأنهم فى ذلك شأن الذين ثاروا عليهم أصلاً ، فإن صفحات التاريخ الحديث ليست أنضر وجهاً فى هذا الصدد . هذا من ناحية ، من ناحية أخرى "فإن مذهباً أصيلاً متشدداً مطمئناً لما يتحلى به من حكمة ناضجة قد يفتح صدره لجميع الناس ويوفر لهم "التسامح" والتجاوز عن أخطاء الآخرين ونقائهم . وأن "جون لوك" J.Locke وطائفة Quakers وإرازموس Erasmus لمثل على التسامح الذى يمكن أن يولده "مذهب متشدد أصيل"(٢٧) .

وكأن التسامح يولد من رحم التعصب ، وأن التعصب قد يعقب التسامح ، كما يخبرنا التاريخ ، وأن فرصة التسامح – كما يقول مراد وهبة – ليست فى الـ "أيات" isms أو الـ "أيات الجديدة" New-isms وإنما هى فى فترات "اللايات" de-isms ، أنه واقع فى الفترة الانتقالية من مطلق إلى آخر(٢٨) .

والسؤال هو : كيف نباعد زمنياً بين المطلقات ؟ أو بالأحرى كيف نطيل هذه الفترة الانتقالية ، التى يظهر فيها التسامح ، لأقصى درجة ممكنة؟ وهل فى إمكان فترة "اللا أيات" أن تكون دائمة ؟

حدود التسامح

لم يكن معظم المنادين بالتسامح مستعدين دائماً للسير بهذا المبدأ حتى نهاية الشوط ، أو فى كل الاتجاهات وعلى كافة الصعد . فـ "جون لوك" أكبر المؤيدين لمبدأ التسامح وضع مجموعة من الضوابط ، من يتعداها لا يمكن التسامح معه بأى حال من الأحوال :

١- الترويج لمعتقدات وأصول تهدد بنسف المجتمع نفسه .

٢- الترويج للإلحاد .

٣- الأفعال التى تهدف إلى تدمير الدولة أو التعدى على أموال الآخرين.

٤- الولاء للحكام الخارجيين (الخيانة) .

وواضح هنا أن أغلب هذه الضوابط تخص الدولة لا الدين ، فقد اكتفى لوك بالقول : "إن من لا ينكر تعاليم الكتاب المقدس الصريحة أو من لا يحدث انفصالاً بسبب أمر ليس وارداً بوضوح فى النص المقدس لا يمكن أن يكون هرطيقاً أو منشقاً سواء فى الفعل أو فى الحق ، مهما طعنت فيه أية طائفة من الطوائف المسيحية ، وأعلن بعضها أو كلها أن هذا الأمر ليس وارداً فى المسيحية الحقة"(٢٩) .

الشئ نفسه نجده عند "فولتير" أشهر فلاسفة التنوير ، فهو ضد اضطهاد الأفكار والمعتقدات ، ومن أقوى المنادين بحرية الفكر التي لا تحدها حدود، وصاحب أشهر مقولة فى الحرية وحق الاختلاف فى الرأى ، ومع ذلك فإنه جعل حدوداً للتسامح لا يتعداها عندما يتعلق الأمر بشئون "الدولة" والسياسة .. وحسب "راندال" : "فقد كان عصر التنوير مستعداً للتسامح فى أمر الاختلاف الدينى لا السياسى"[٣٠] رغم أنه كان أكثر العصور تقدماً من ناحية الفكر السياسى . والواقع أن مفهوم الدولة الحديثة فى أوربا ظهر منذ القرن السادس عشر ، واتخذت هذه الدولة صورتين : صورة علمانية وأخرى دينية ، وكلاهما كان يتمتع بقوة هائلة. فالبروتستانتية بتأكيدها على الجوانية والفردية شجعت الشعور القومى الناشئ بطريقة تفضل أحياناً "دين الدولة" وهى الفكرة التى استحضرها ميكافيللى من الماضى الوثنى . كما عمقت بروتستانتية هنرى الثامن ، على سبيل المثال ، من وطنية الانجليز بشكل بالغ ، وهو ما انتهى إلى تثبيت فكرة الأمة أو الدولة .

فالعصور الوسطى لم تعرف القومية رغم وجود الكثير من مقوماتها فى تلك الفترة ، لأن الكنيسة الكاثوليكية كانت تفرض سيطرة عالمية لا تعترف بحدود قومية ، والنظام الاقتصادى السائد آنذاك وهو "الاقطاع" لا يتمشى بحال من الأحوال مع فكرة القومية ، لأن القومية معناها وحدة عناصر الأمة والشعور بها ، كما أنه يقوم على تفرقة جوهرية بين النبلاء من جهة والطبقات الأخرى ، الفلاحين والمحاربين والعبيد ، من جهة أخرى .

أما فى عصر النهضة أو الرينسانس Renaissance فقد ظهرت الملكية المطلقة كنظام سياسى جديد على المســرح الأوربى ، كمــا ســاهمت البروتستانتية كما ذكرنا فى تصدع الكنيسة الكاثوليكية ومن ورائها الهيمنة الدينية العالمية ، أضف إلى ذلك أن انتشار الحروب السياسية والأطمــاع الاستعمارية بين الممالك الأوربية ساعد على تأصيل النزعة القومية .

وأصبح الخيار المطروح أمام الأوربى العادى ، هو خيار بين الأخوة فى الدين كما كانت تبشر الكنيسة الكاثوليكية ، أو الأخوة فى الوطن كمــا كان يبشر أكثر مفكرى النهضة ، وحسم هذا الخيار فى حرب المائة عام ، من القرن الخامس عشر وحتى القرن السادس عشر ، بين انجلترا وفرنسا ، بانفصال كل منهما عن الأخرى بوصفهما دولتين ، ولغتين متمايزتين(٣١).

وهنا نستطيع أن نقف على التحول الجديد الذى طرأ علــى مفهــوم التسامح ، إذ لم يكن أحد من دعاة التسامح الدينى مستعدا للذهاب بهــذا المبدأ إلى أبعد مما تقتضيه مصلحة الدولة . وبالتالى أخــذ التشــريع لـــ "التسامح" يخضع للمصلحة القومية منذ أن بلغت النزعة القومية فى أوربــا عنفوانها ، ولذلك اعتبر الكاثوليك فى ضوء هذه النزعة غير جديرين بـــ "التسامح" لأنهم يدينون بالولاء لسيد أجنبى هو "بابــا رومــا" ، هكــذا انقلبت الحجة إلى ضدها ، أو التسامح الدينى إلى لا تسامح على المستوى السياسى .

وترتب على ذلك مجموعة من المشكلات الجديدة المربكة بالنسبة لمفهوم التسامح ، يقول "ميرابو" : "أن الحرية الدينية التى لا حد لها أبداً هــى فى

نظرى حق مقدس إلى حد أن التعبير عنه بكلمة "تسامح" يبدو لى فى ذاته ضرباً من الاستبداد . فالسلطة التى تتسامح قد لا تتسامح أيضاً" . وهو ما ردده "توماس بين" بقوله : "ليس التسامح مضاداً للاتسامح بل هو تزييف له ، فكلاهما ضرب من الاستبداد . وأولهما يعطى نفسه حق منح حريـة الضمير ، والثانى يخول لنفسه حق حجبها"(٣٢) .

أما "برات" فقد طور مقولة اسبينوزا الشهيرة : "ما لا يمكن منعه يجب السماح به" بالقول : "أن كلمة التسامح لا تعبر أبداً عن الاحترام الـذى يجب أن يشمل الآراء التى لا تتفق معه ، ذلك لأننا نتسامح مع ما لا نقدر على منعه . والذى يتسامح ما دام ضعيفاً يحتمل جـداً أن ينقلـب إلى لا متسامح عندما يزداد قوة"!(٣٣) .

فالتسامح Tolerance يعنى الاستعداد لاتخاذ الموقف المتسامح . وهو لا يمكن أن يعد فضيلة إلا عندما يمكن للمرء ألا يكون متسامحاً ، فهو قريب من مفهوم "العفو" والصفح . فليس فى استطاعتنا أن نتحدث عن موقف متسامح فى حال شخص يضطر ، وهو مضطهد وفى موقف الضـعيف أن يتحمل الآخرين . لذلك فالمتسامح هو من فى موقف القوة ، سواء كـان فى السلطة أو ممثلاً للأغلبية ، وهكذا يرتبط التسامح بالسـلطة والقـوة والغلبة أساساً ، وكل حـديث عن التسامح بمعنى قبـول الآخـرين فى اختلافهم – سواء فى الدين أم العرق أم السياسة – أو عدم منع الآخـرين من أن يكونوا آخرين أو إكراههم على التخلى عن آخريتهم Otherness إنما يعنى به فى المقام الأول "التسامح" بالمعنى المتقدم .

لقد أثيرت العديد من الشكوك والتحفظات حول "التسامح" منذ أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، وتردد صداها بشكل قوى فى الموسوعة الفلسفية لـ "لالاند" Laland الذى ناقش مفهوم التسامح مناقشة مستفيضة ، ولم يقبل فى النهاية هذا اللفظ إلا على مضض، ومع كثير من التسامح ، مؤكداً ضرورة أن يعمد الفيلسوف عندما يريد استعماله إلى التنبيه بوضوح إلى المعنى الذى يريده منه .. وإليك بعض مفارقات لفظة "التسامح" كما وردت فى الموسوعة : كلمة "تسامح" تتضمن فى لساننا فكرة اللياقة ، وأحياناً الشفقة ، وأحياناً اللامبالاة.

كلمة "تسامح" تتضمن الازدراء والتعالى بل والطغيان أيضاً ، ويبدو أن فى الأمر شيئاً من الازدراء حين نقول لشخص ما إننا (نتسامح) فيما يفكر به . فهذا معناه "أن ما تفكر به لا قيمة له ؛ لكننى أوافق على إغماض عينى" .

كلمة تسامح ارتدت معنى دونياً ، ومهيناً تقريباً للكرامة الإنسانية . وكما قال "اميل بوترو" : "لا أحب كلمة تسامح هذه ، فلنتحدث عن الاحترام والتواد والحب .

أن التسامح ليس مثالاً ، وليس حداً أقصى ، إنه حد أدنى لأنه يرتفع بالإنسان إلى مستوى الاحترام والمودة . فالتسامح الذى يكمن فى ترك الحرية لكل فرد للتعبير عن آرائه ، حتى وإن كنا لا نشاطره إياها ، ينبع من الاحترام(٣٤) .

فى كل هذه المعانى والتفسيرات لـ "التسامح" قدر من الحقيقة ، لكن جانباً مهماً من القصة لا يزال ناقصاً ، ذلك أن مصطلح التسامح لا يصف كميات دقيقة يمكن تدوينها وضبطها فى صيغ رياضية ، وإنما هو – فى جزء كبير منه – تعبير عما يسمعه الناس فيه ، أو يريدون سماعه فيه . فلهذا المصطلح تاريخ طويل ، وهو يدل منذ قرون عديدة ،علي أنه فضيلة يصعب تطبيقها تماماً فى كل عصر ، وفى كل الأمور . والتسامح بالمعنى الحديث يقتضى ، لا أن يتخلى المرء عن مبادئه ، أو يكف عن اظهارها والدفاع عنها والدعوة لها ، وإنما يعنى الامتناع عن استعمال أية وسيلة من وسائل العنف والتجريح والتدليس ، وبكلمة واحدة ! احترام الآراء وليس فرضها .

ولا يتأتى ذلك إلا بالبحث عن أرضية مشتركة للأنا والآخر ، من أجل الوصول إلى جوهر الحقيقة التى تقف فى ثنايا الكليات ، وهذا يفتح الباب أمام إمكانية أن أكون "أنا" على خطأ ، و "الآخر" على صواب ، وربما من خلال الحوار نصل سوياً إلى الحقيقة أو على الأقل نقترب منها .

فالإنسان مرهون بالمغايرة والاختلاف وعدم التطابق ، ولا معنى للتسامح أصلاً إذا كانت الأمور كلها تستدعى التماثل سواء فى الفكر أو العقيدة ، وربما كان التسامح هو الوئام فى سياق الاختلاف والتباين .

من هنا يختلف التسامح تمام الاختلاف عن اللامبالاة أو عدم الاكتراث أو التنازل لشخص كتعبير عن الأدب ، باعتبار اشتقاق الكلمة من لفظة (س.م.ح) . فمن غير المعقول أن أعيش دون معتقدات ولا أهتم بمعتقدات

الآخرين ثم أدعى أنني أبدى تسامحاً إزاء أندادى فى العقيدة أو المختلفين معى .

أضف إلى ذلك أن التسامح لا يعنى تقبل الظلم الاجتماعى أو تنحى المرء عن معتقداته والتهاون بشأنها ، كما لا يعنى ممارسة دور الحرباء بالتلون بفكر وآخر والقفز من عقيدة إلى عقيدة أخرى ، أو المواطنة الجبانة، ذلك لأن التسامح هو التعبير الأكثر كمالاً لحرية الإيمان والتفكير والتعبير ، أنه تأكيد لمشاعر الضمير والإحساس .

بيد أن خشيتنا المبالغ فيها – حسب كارل بوبر – نحن معشر المؤمنين بالتسامح من أن نصبح نحن أنفسنا غير متسامحين ، هى التى أدت بنا إلى الموقف الخطأ ، والخطير الذى يوجب علينا أن نتسامح مع كل شئ[٣٥] .

فالسؤال عن حدود التسامح هو أكثر الأسئلة مشروعية وأهمية : أينبغى أن نتسامح مع كل شئ حتى "العنف" ؟ أنتسامح مع ما يهدد التسامح نفسه ؟ .

أن التسامح اللامحدود يدمر التسامح ، وقد ناقش الفيلسوف الأمريكى "جون رولز" فى كتابه "نظرية العدالة" مسألة القدرة على التسامح مع غير المتسامحين نقاشاً مفصلاً . وقسم السؤال : هل ينبغى التسامح مع غير المتسامحين إلى قسمين : الأول هو .. هل ينبغى للجماعات غير المتسامحة أن تتذمر عندما لا يجرى التسامح معها ؟ . والثانى هو .. هل للجماعات أو الحكومات المتسامحة الحق فى ألا تتسامح مع غير المتسامحين ؟ .

للإجابة عن السؤال الأول يمكن الرجوع – حسب رولز – إلى القاعدة الذهبية : "عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به" .. وبالتالى ليس للجماعات غير المتسامحة الحق أن تتذمر عندما لا يجرى التسامح معها .

أما بالنسبة للسؤال الثانى فرأى رولز أنه حين لا يتهدد سريان الدستور العادل ، فمن الأفضل التسامح مع غير المتسامحين ، أى عندما يكون الدستور آمناً فلا داعى لقمع حرية عدم التسامح[٣٦] . غير أن التسامح – فى رأينا – هو أكثر من قبول الآخر أو الاعتراف بحقه فى التباين والاختلاف ، أنه قبول "حق الخطأ" كحق من حقوق الإنسان والمواطن كما جاء فى إعلان ١٧٨٩ الذى صادقت عليه الجمعية الوطنية الفرنسية.

فالحرية التى يولد الناس عليها ، كما تقول المادة الأولى من الاعلان ، هى حرية مطلقة لا قيد عليها إلا القيد الذى يجعل الناس سواسية فى التمتع بها. وعبر "ميرابو" Mirabeau خطيب الثورة الفرنسية الأشهر عن هذه الحقيقة جيداً ، فلا توجد فى نظره حقيقة خارجية ، حقيقة مستقلة عن الوعى أو سابقة عليه ، إنما الحقيقة بنت الوعى ، إنها ما يراه الفرد فى داخل وعيه ويعتقده الحقيقة .

ولذا فالآراء كلها ، صحيحها وزائفها ، ذات قيمة متساوية . فحرية الفكر فى إعلان ١٧٨٩ هى إذن حرية مطلقة . إنها سيادة العقل الفردى التى نادى بها من قبل "جون لوك" J.Locke (١٦٣٢ – ١٧٠٤) المؤسس الفعلى لفلسفة حقوق الإنسان .

هذا المفهوم الليبرالى للحقيقة يجعل الخطأ – كما يقول ميرابو – له حق مساو لما للصواب من حق ، وهنا تكمن بذور التسامح وأسسه فى الليبرالية المعرفية ونظرياتها عن الإنسان ، فمن ناحية معرفية فإن محدودية العقل وقابليته للخطأ هى أساس التسامح ، وحيث لا يمكن للعقل الوصول إلى الحقيقة ، بمعنى أنه لا يستطيع تحديد صحة أفكاره وعقائده وصوابها ، فإنه مطالب بأن يسلك منهج التسامح إزاء عقائد الآخرين وأفكارهم ، لأن الحقيقة تملكنا جميعاً ولا يستطيع أى منا امتلاكها .

نخلص من ذلك إلى أن التسامح لا يمكن فهمه جيداً إلا إذا وضعناه ضمن سياقه التاريخى فالأفكار لا تنشأ فى الفراغ ولا تنتشر إلا إذا كانت تلبى حاجة تاريخية معينة . وهو كمفهوم أخذ حيويته ومجاله فى الغرب سواء فى التنظير أو الممارسة ، بل أنه منظومة "حقوق" كاملة ، وليس مجرد قيمة دينية أو أخلاقية فحسب كما يتشدق الأصوليون دوماً ، ومن ثم فإن أية مقاربة مفاهيمية أو فكرية بيننا وبين الغرب بالنسبة لهذا المفهوم تحديداً مسألة حرجة وعويصة ، فما يزال "التسامح" هشاً متلعثماً فى عالمنا العربى والإسلامى ، بينما هو منظومة ثقافية حضارية هدرت فقرت .

الفلسفة والتسامح

يدلنا تاريخ الفلسفة على أن التسامح كان دائماً مقوماً أساسياً من مقومات التفلسف ، بقدر ما كانت الفلسفة هى أهم مقومات التسامح ، فاعتماد الشك فى التفكير الفلسفى والأخذ بمبدأ نسبية الحقيقة والاعتراف بالاختلاف وبمشروعية الخلاف هو التسامح بعينه .

وكانت "محاورات" أفلاطون فى تقبل مواقف متعددة متغايرة ، تكشف عن روح التسامح" فالسوفسطائيون يحيون فى محاوراته رغم أنه يختلف عنهم اختلافاً كبيراً ، فهو يورد فى محاورة "بارمنيدس" وجوه الاعتراض الرئيسة على موقفه الميتافيزيقى الخاص ، وهو يعلن أنه قد يكون على خطأ.

وفى مواقف حاسمة من جداله يقدم ما يسميه فقط بـ "قصة محتملة" ، وهكذا فإن اعترافاً بالحدود الإنسانية ، أى بإمكانية وجود بعض الحق فى أنحاء متعددة ، ينجم عن التسامح الذى هو ثمرة التواضع المخلص .

يقول "فولتير" : "إننا جميعاً من نتاج الضعف ، كلما هشون ميالون للخطأ . لذا دعونا نسامح بعضنا بعضاً ، ونتسامح مع جنون بعضنا البعض بشكل متبادل ، وذلك هو المبدأ الأول لحقوق الإنسان كافة" [٣٧].

ونحن مطالبون من أجل تأصيل التسامح ، إلى تجسيد معطيات رئيسية فى التعامل والتكامل مع الآخرين ، أهمها أن نصغى إلى الآخرين أياً كانوا بدافع التعلم منهم لا احترامهم فحسب ، خاصة خصومنا وأندادنا .

ان تعلم فن الإصغاء إلى الآخرين يعنى ببساطة أننا راغبون فى الدنو من الحقيقة واكتشاف أفضل أسلوب للعمل . "فقد أكون أنا على خطأ وقد تكون أنت على صواب ونحن عبر تفاهمنا حول الأمور بشكل عقلانى قد نصل سوياً إلى تصحيح أخطائنا ، وربما نصل معاً إلى مكان أقرب إلى الحقيقة أو إلى العمل بطريقة صائبة" .

إن مقولة سقراط : "إننى أعرف أننى أكاد لا أعرف شيئاً ، وحتى هذا أكاد لا أعرفه" .. ما تزال حية وفاعلة حتى يومنا هذا ، ومنها اشتقت معظم النتائج الاخلاقية عند إرازموس ومونتينى وفولتير وليسنج وغيرهم ، فالتواضع الذهنى والأمانة العقلية تقتضى الاعتراف بقابلية الإنسان للخطأ ، أو ما يسميه بوبر بـ "اللاعصمة من الخطأ" ، هكذا تتداخل الابستمولوجيا والأخلاق فى مفهوم التسامح بالمعنى الفلسفى .

إن البحث عن الحقيقة ، أو الاقتراب منها ، واللاعصمة من الخطأ ، كلها تقود إلى موقف نقد ذاتى وإلى التسامح . فالمبدأ القائل : علينا أن نتعلم من الأخطاء إذا كان لنا أن نتعلم تجنب الوقوع فى الأخطاء ، يعنى أن إخفاء الأخطاء إذن هو الخطيئة الفكرية الكبرى .

ولما كان علينا أن نتعلم من أخطائنا ، فلا بد أن نتعلم أيضاً أن نقبل – شاكرين – أن يوجه الآخرون انتباهنا إلى أخطائنا ، وعندما نقوم نحن

بدورنا بتوجيه انتباه الآخرين إلى أخطائهم ، فعلينا دائماً أن نتذكر أننا قد وقعنا نحن أنفسنا فى أخطاء .

إننا نحتاج إلى الآخرين لاكتشاف أخطائنا وتصحيحها ، وهم يحتاجون إلينا أيضاً .. وهذا يؤدى إلى التسامح . أن النقد الذاتى هو أفضل النقد ، لكن النقد من الآخرين ضرورى ، بل يكاد أن يكون له نفس أهمية النقد الذاتى(٣٨).

أن كلمة "نقد" Critique تحمل شحنة فلسفية دائما ، والنقد بـالمعنى الفلسفى لا يعنى فضح العيوب ولا إثبات التهافت وإنما هو أقرب إلى المعنى الكانطى : إنه إثبات حدود الصلاحية . واستقلال العقل عند كانط يعنى أنه عقل ناقد ، وهذا هو السبب فى تعريف التنوير للفلسفة بأنها العـادة المنظمة للنقد ، وهذا التعريف يختلف عن التعريف التقليدى للفلسفة. كما أن فلسفة كانط النقدية هى أول تراجع مهم للفلسفة أمام العلم ، إذ أنـه أغلق باب البحث عن الماهيات أمام النظر العقلى ، وجعل مـن مشـكلة البحث عن شروط إمكانية العلم مشكلة الفلسفة الأولى .

بيد أن الفلسفة قد تنقلب إلى ايديولوجيا أو عقيـدة إذا تخلـت عـن ممارسة "النقد" ، أو حين يترك الشك المنهجى مكانه لليقين المذهبى ، وتحل المطلقية محل النسبية ، ومن ثم تتحول الفلسفة من البحث عن الحقيقة إلى "تقرير" الحقيقة ، وعندئذ "يزول التسامح وينشأ اللاتسامح أو التعصـب والعنف فى الفكر والسلوك .

فالبحث عن الحقيقة ليس هو البحث عن اليقين ، وفى مجال الفلسفة نحن نبحث عن الحقيقة وليس عن اليقين ، ولأن الخطأ الإنسانى وارد ، ولأن المعرفة الإنسانية كلها ليست معصومة من الخطأ ، فإنها محل شك باستمرار .

ولا يختلف الأمر بالنسبة للعلم ، فهدف العلماء هو الحقيقة الموضوعية وليس اليقين . وهناك دائماً حقائق لا يقينية ، لكن ليس ثمة يقين لا يقينى. ولما كان من المستحيل أن نعرف شيئاً بيقين فى مجال المعرفة البشرية ، فليس ثمة ما نجنيه من البحث عن اليقين ، أما البحث عن الحقيقة فهو أمر يستحق ، ونحن نقوم بذلك ، فى المقام الأول ، بالبحث عن الأخطاء ، حتى يمكننا تصحيحها .

وعلى هذا فإن العلم هو دائماً افتراضى : هو معرفة حدسية ، ومنهج العلم هو المنهج النقدى ، منهج البحث لإزالة الأخطاء لمصلحة الحقيقة[٣٩].

ويدل تاريخ العلم - كما يقول وايتهد - على أن الآراء المتصارعة ليست كارثة ، بل أحرى بها أن تكون الخطوة الأولى نحو اكتشاف الجديد. لقد توصل عالمان شهيران فى علم الفيزياء إلى نتيجتين مختلفتين للوزن الذرى للنتروجين و لم يشهر أحدهما بالآخر . و لم ينقسم حقل العلوم على نفسه إلى قسمين ، وإنما تمت اكتشافات جديدة ، عنصر غاز الأرجون والوزن الذرى . وهكذا فإن الاختلافات الظاهرة فى الوزن الذرى للنتروجين قد وجدت تفسيراً لها[٤٠] .

إن التسامح يوفر المناخ المناسب تماماً لـــتلاقح الأفكـــار وتخصـــيبها وتطورها ، ومن ثم الإبداع والابتكار فى الفكر .. يقول بوبر : "أن تحقق تقدم حقيقى فى ميدان العلوم يبدو مستحيلاً من دون تسامح ، مـــن دون إحساسنا الأكيد أن بإمكاننا أن نذيع أفكارنا علناً ، من هنا فإن التسامح والتفانى فى سبيل الحقيقة هما اثنان من المبادئ الاخلاقية المهمة التى تؤسس للعلوم من جهة ، وتسير بها العلوم من جهة أخرى"[٤١] . ويفهم من عبارة "بوبر" أن التسامح ضرورى بالنسبة للعلوم وتقدمها ، وأن هـــذه العلـــوم بدورها تكرس التسامح وتؤصله ، لذلك كان من الصـــعب أن يتبلـــور التسامح بالمعنى الحديث قبل القرن السابع عشر ، ولا يمكن أن نفهم مـــا ذهب إليه "لوك" أو "فولتير" مثلاً دون الأخذ فى الاعتبار ثورة "نيـــوتن" ومن قبله "كوبرنيكوس" فى مجال العلوم الفيزيائية والفلكية وما حققه العلم والفكر من تقدم ، وعندئذ "أصبح الفهم العقلانى ممكناً" .

والعلم ينير العقل ويبدد أوهامه الكثيرة حول العالم ، وحين نتعلم شيئاً جديداً عن العالم وعن أنفسنا يتغير مضمون فهمنا الذاتى ، وقـــد قلـــب العلماء صورة العالم التى كانت تتمركز حول الأرض وحول الإنسان رأساً على عقب ، ومن ثم زعزعوا الكثير من المطلقات وبددوا العديـــد مـــن الخرافات والتابوهات . هكذا ينبغى أن نموضع مفهوم "التسامح" داخـــل سياقه التاريخى لكى نفهمه على حقيقته . فقد ظهر تلبية لحاجة ماســـة فى بواكير الحداثة فى الغرب ، بيد أن آليات هذه الحداثة ذاتها هى التى دعمت التسامح وخطت به خطوات أبعد وبدون جهود العلماء والفلاسفة أو قل

بدون جسارتهم الفكرية ما كان لمفهوم "التسامح" أن يترسخ فى بنية العقل الغربى .

لقد كان مفهوم التسامح "واضحاً فى أذهانهم تماماً ، بينما لم يكن لـه أى معنى بالنسبة لـ "ملاك الحقيقة المطلقة" ، فهو يمثل ما ندعوه اليوم بـ "اللامفكر فيه" أو المستحيل التفكير فيه" حسب تعبير فتجنشتين" و "ميشيل فوكو"(٤٢) إذ كيف يمكن "التسامح" مع شخص يرفض الحقائق الثابتة المطلقة ؟ كيف يمكن أن نتسامح مع المعارضين للسلطة الدينية والسياسية؟ أليس البابا – وفقاً للعقيدة المسيحية – هو الممثل الشرعى للسيد المسيح على الأرض ، والملك هو ظل الله على الأرض ؟ .

التسامح والمجتمع المدنى

حاول الفلاسفة منذ القرن السابع عشر أن يبدلوا مدنية تستند على فكرة "الواجب" : الواجبات نحو الله ، والواجبات حيال الملك ؛ بمدنية تقوم على فكرة "الحق" : حقوق الضمير الفردى ، حقوق النقد ، حقوق العقل ، حقوق الإنسان والمواطن[٤٣] وإذا أردنا إجلاء الشخصية الأساسية للحضارة الغربية ، أو الحداثة الغربية من خلال الفلسفة سنجد أن هذه الفلسفة سواء كانت مثالية أم واقعية ، نقدية أم تجريبية ، وضعية أم برجماتية ، روحية أم مادية ، تخضع لدينامية داخلية خاصة بها هى : الصراع المستمر من أجل انتزاع الحريات المجسدة للفرد من كل السلطات التى كانت تتحكم فى مصيره وتحاول أن ترسم له مسبقاً خط سيره ، فقد ناضلت الفلسفة ضد السلطة العليا الترنسندنتالية ، والسلطة المدنية المتمثلة بالملك، والسلطة الأبوية . ويبدو هذا النضال من أجل الحريات المجسدة للفرد فى موقف هذه الفلسفة تجاه الطبيعة والعلم والفرد[٤٤] . ومفهوم التسامح كما نفهمه اليوم هو محور مفاهيم الحداثة الغربية ، وهو دارج فى بنية "الحقوق والواجبات" للدولة الحديثة ، وكان اجتراحه وتأسيسه حاجة وجودية وفلسفية ملحة للخروج بالمجتمعات الغربية من أتون حروب التعصب الدينى التى دامت نحو قرن ونصف القرن ، من القرن السادس عشر إلى منتصف القرن السابع عشر ، ونشرت الموت والخراب والمجاعات والأوبئة .

ولم يكن من مخرج من جنون الحروب الدموية إلا باجتراح "معادلة عقلانية" يحتكم إلى منطقها فى فصل المقال (أو المقام) فيما بين الدين

والسياسة من اتصال . ولعل رسالة "الفيلسوف" الانجليزى جون لـــوك فى "التسامح" التى نشرها دون توقيع أسمه ؛ والذى دعا فيها للقضاء على بنية التفكير الأحادى المطلق وروح التعصب الدينى المغلق ، وإقامة الدين على العقل ، وبناء منظومة حقوق تؤسس لمفهوم التسامح تعتمد مبدأ فصـــل المهام بين دور الكنيسة ودور الدولة ؛ قد ساهمت بالنصـــيب الأكـــبر فى تأصيل التسامح الدينى وتقنينه على مدى قرون عصر الحداثة. وإذا كـــان التسامح يعرف بضده وهو "التعصب" Fanaticism ، فإن التعصـــب فى تاريخ الاجتماع البشرى هو عصب الفكرة الشمولية الأحاديـــة ســـواء كانت دينية أم وضعية ، كما كان الحال فى أنظمة التعصب الكنســـى فى العصور الوسطى ، ثم أنظمة التعصب الايديولوجى فى العصـــر الحـــديث (الفاشية والشيوعية والنازية والصهيونية) ، واليوم الحركات الأصـــولية فى الشرق والغرب : اسلامية ويهودية ومسيحية وهندوسية وسنهالية وتاميلية وصربية ونازية جديدة .. الخ .

والتعصب فى اللغة هو عدم قبول "الحق" عند ظهور الدليل بناء علـــى ميل إلى جهة أو طرف أو جماعة أو مذهب أو فكر سياسى أو طائفـــة . وهو من "العصبية" وهى ارتباط الشخص بفكر أو جماعة والجد فى نصرتها والانغلاق على مبادئها . والشخص المتعصب Fanatical هو الذى يرفض الحق الثابت والموجود ويصادر الفكر الآخر أو الدين الآخر ، أولا يعترف بوجود كل ما هو آخر أصلاً ، سواء فى الدين أو المذهب أو الطائفـــة أو العرق أو الحزب ، وإن ارتبط التعصب فى أذهان الناس بـــ "الدين" أساساً ربما لخطورته ، لذا انصب "هم" الفلاسفة على تقويض التعصب أساســـا حتى يفسحوا المجال للتسامح . وبـــدأ الاشـــتباك الفلســـفى اللاهـــوتى (السياسى) منذ "اسبينوزا" فى أواخر القرن السابع عشر ، ولم يفض تماماً إلا بانعقاد المجمع الكنسى المشهور باسم "الفاتيكان الثانى" بين عامى ٦٢-

١٩٦٥ ، ثم بإعلان الأمم المتحدة سنة ١٩٩٥ سنة عالميـــة للتســـامح ، وأصدرت فى ١٦ نوفمبر فى ختام المؤتمر الدولى للتسامح إعلان مبـــادئ كونياً ، أكد على الالتزام بمواد الإعلان العالمى لحقوق الإنسان والمعاهدات والاتفاقيات المتصل به . ودعا الدول إلى تأصيل سياسة التسامح فى قوانين وثقافة المجتمع لمكافحة مظاهر التعصب الدينى والقومى والعرقى وكراهيـــة الأجانب ، والإقصاء والإبعاد والتهميش والتمييز ضد الأقليات الوطنيـــة والدينية والعمال الأجانب والمهاجرين واللاجئين ، وأفعال العنـــف ضـــد حرية الأفراد فى إبداء الرأى والتعبير الحر وكل مـــا يهـــدد الديمقراطيـــة والسلام(٤٥) .

كان اسبينوزا من أوائل الفلاسفة الذين حاولوا "تفكيـــك" الأصـــولية الدينية التى تقدم نفسها باعتبارها الحقيقة الإلهية المقدسة المطلقة ، بالكشف عن طابعها البشرى أو الأرضى من خلال الحفر عن الأصـــول التاريخيـــة للعقائد الدينية ، ليخلص إلى القول بتاريخية كل العقائد والمذاهب ونسبيتها فى كتابه العمدة "البحث اللاهوتى السياسى" الذى وجه أول ضربة قاسمة لمزاعم الأصوليين عبر كل العصور ، مدشناً أفقاً جديداً للحداثة فى الغرب، وعلى هذا النحو استطاع أن يجد أهم ثغرة فى الجدار المســـدود للتـــاريخ وللعقيدة من خلال الفلسفة . وتضمن كتابه محاولة مفصلة لعرض الكتب المقدسة _ في اليهودية على الأخص – من حيث هى تعبير عن ظـــاهرة تاريخية واجتماعية ، ولربط تعاليمها بطبيعة العصر التى ظهـــرت فيـــه ، وانكار وجود أية دلالة مطلقة لها ، تسرى على كل عصر .

وأدى هذا الربط بين الظاهرة الدينية وبـــين الظـــروف الاجتماعيـــة والتاريخية ، إلى نوع من سعة الأفق فى النظر إلى هذه الظـــاهرة ، بحيـــث استطاع اسبينوزا أن يتأمل فى تسامح كل العقائد ويفهم مغزى كل منها فى ضوء ظروفه الخاصة .

وعبر عن ذلك فى مراسلاته مع "ألبرت بيرج" Albert Burgh ، الذى كان يمثل وجهة النظر الدينية المتعصبة . ففى الرسالة رقم (٧٦) يرد اسبينوزا على أسئلة "بيرج" وعلى انتقاداته قائلاً : "أما أنت ، يا من تظن أن عقيدتك خير عقيدة ، فكيف عرفت ذلك ؟ هل اطلعت على كل العقائد ، الشرقية منها والغربية ، ما ظهر وما سيظهر ؟ أليس لكل صاحب عقيدة أخرى نفس الحق فى أن ينظر إلى عقيدته على أنها أفضل العقائد ؟

هكذا كان اسبينوزا يضيق بالتعصب لأى نص دينى بعينه ، أو أية تعاليم على التخصيص ، وهو ما جعله من أنصار حرية الفكر على مر العصور ، بل أن التسامح والحرية عنده وجهان لعملة واحدة .

ويرى اسبينوزا أن للمرء الحق فى مخالفة الحاكم فى تفكيره كما يشاء . ففى مجال التفكير ، وفى مجال العقل – مادام صادراً عن العقل لا الانفعال – ينبغى أن تسود الحرية التامة ، على ألا تتنافى مع القانون . أما كبت حرية الفكر فلن تؤدى إلا إلى الرياء والنفاق ، وهو صاحب أشهر وأعمق مقولة فى الحرية والتسامح : "ما لا يمكن منعه يجب السماح به" . يقول اسبينوزا : "هب أن الحرية قد سحقت ، وأن الناس قد أذلوا حتى لم يعودوا يجرأون على الهمس إلا بأمر حكامهم . رغم ذلك كله فمن المحال المضى فى هذا إلى حد جعل تفكيرهم مطابقاً لتفكير السلطة السائدة ، فتكون النتيجة الضرورية لذلك هى أن يفكر الناس كل يوم فى شئ ويقولوا شيئاً آخر ، فتفسد بذلك ضمائرهم . ويكون فى ذلك تشجيع لهم على النفاق والغش[٤٦] .

أما إذا كانت الوسيلة إلى كبت الحريات هى ملء السجون بالأحرار ، فإن اسبينوزا يعلق على ذلك بقوله : "أيستطيع المرء تصور نكبة تحل

بالدولة أعظم من أن ينفى الأشراف وكأنهم مجرمون ، لا لشئ إلا لأنهم يؤمنون بآراء مخالفة لا يستطيعون إنكارها"[٤٧] .

وبمثل هذا الدفاع المجيد عن حرية الفكر يختتم اسبينوزا كتابه "البحث اللاهوتى السياسى" الذى كان قد بدأه بدفاع مماثل ، من خلال حملته على التعصب الدينى .

وقد تسربت هذه الأفكار وغيرها إلى القرن الثامن عشر (عصر التنوير) الذى أثبت أنه من أخصب العصور ، من ناحية تقدم الفكر السياسى . ولم يسبق على الإطلاق – حسب كاسيرر – أن قامت فلسفة السياسة بمثل هذا الدور الحاسم الهام : فهى لم تعد تبدو مجرد فرع من فروع الفكر، بل أصبحت المركز الذى تدور حوله كل أفعال الفكر . وأصبحت كل الاهتمامات النظرية الأخرى تتجه إلى هذه الغاية ، وتتركز حولها[٤٩].

ونشأت سياسات التسامح فى أوربا من موقف السياسيين المستنيرين ، وإدراكهم العواقب الوخيمة لعدم التسامح . وعندما أصبح واضحاً أن فرض التجانس الطائفى فى كل أنحاء الدولة يتعارض مع الأمن المدنى تخلى الحكام المستنيرون عن هذه السياسة ومنحوا رعاياهم "مراسيم سياسة التسامح" .

هكذا فى عام ١٥٩٨ خوّل ملك فرنسا "هنرى الرابع" بـ "مرسوم نانت" رعاياه الكالفنيين الحق فى الممارسة الحرة لديانتهم . ومع ذلك فإن الشروط التى تضمنها هذا المرسوم تظهر أن الملك قد أخذ فى حسبانه الموقف المتعصب لرعاياه الكاثوليك . إن إلغاء مرسوم "نانت" سنة ١٦٨٥ فى ظل حكم الملك "لويس الرابع عشر" يظهر بوضوح أكثر من المرسوم نفسه كم أصبحت ضرورية سياسة التسامح الدينى بالنسبة إلى الأمن الاجتماعى فى العصر الذى كانت فيه فرنسا ضعيفة وفقيرة سياسياً

واقتصادياً وثقافياً ، فى حين أن البلدان التى استقبلت هؤلاء اللاجئين جنت فوائد ضخمة من هذه السياسة .

فقد صدر مرسوم فى "بوتسدام" يلـزم اللـوثريين بالتسـامح مـع الاصلاحيين من أخوتهم فى الدين ، وكان من بين الخدم المدنيين للدولـة البروسية عدد هائل من الفرنسيين البروتستانت . وأثبت فريدريك الكبير أنه عادل ومتسامح كجده . وفى عدد من الكتابات المختلفة كان يزكـى سياسة التسامح الدينى ويصفها بأنها قاعدة الحكمة السياسية .

وفى سنة ١٧٤٠ ، كتب رداً على سؤال الإدارة الحكومية حول إمكان الكاثوليكى أن يكتسب الحقوق المدنية يقول : "أن كل الأديـان جيـدة بالتساوى ، وحسب الناس الذين يعلنون إيمانهم بها أن يكونوا صـادقين . ولو أراد الأتراك والوثينون أن يجيئوا إلينا ويقطنوا فى بلـدنا لبنينـا لهـم المساجد والمعابد . فكل امرئ فى مملكتى حر فى أن يؤمن بما يريد وحسبه أن يكون صادقاً"(٥٠) . هكذا نجد أن سياسة التسامح التى أيدها فريدريك لم تقتصر على المسيحيين فقط وإنما امتدت إلى الأديان السماوية الأخرى بل والأديان الوثنية ، كما امتدت إلى البلدان الأوربية الأخرى وإن كانت انجلترا لم تعترف رسمياً بالتسامح المذهبى تجـاه الكاثوليـك إلا فى سـنة ١٨٢٩، ثم تجاه اليهود سنة ١٨٤٢ ، والملحدين سنة ١٨٨٨ ، ربما بسبب انفصالها عن كنيسة روما ، حيث نصب هنرى الثامن نفسه بابـا علـى كنيسة انجلترا بعد اعتناقه البروتستانتية(٥١) .

وإذا كانت الحكمة السياسية فى أوربا هى العامـل الأول فى نشـوء سياسات التسامح ، فإن أشنع أنواع الجرائم ارتكبت أيضا باسم : الحرية والإخاء والمساواة ، شعار الثورة الفرنسية فى القرن الثامن عشر ، وهـى جرائم لم تختلف فى شناعتها عن الجرائم التى ارتكبت باسم المسـيحية فى

الحروب الصليبية ، وفى مطاردة الساحرات وتعذيبهن ، وفى حرب الثلاثين عاماً . لقد كان حكم الإرهاب فى عصر روبسيير هو الذى علم "كانط" أن "التعصب" إثم دائماً ، ومن ثم أعيد طرح السؤال القديم المتجدد : هل يمكن أن نتجنب التعصب وتجاوزاته ؟ .. ألا يبين لنا تاريخ كل الديانات وكل الثورات أن الإيمان المتعصب بفكرة أخلاقية – كما يقول "بـوبر" – لن يحرف هذه الفكرة فقط بل أنه يحولها أكثر فأكثر إلى نقيضها تماماً ؟ إنه يجعلنا نفتح باسم الحرية أبواب السجون ؟! وسيجعلنا ننادى بالمساواة بين كل البشر ، لنغلقها على الفور ومن خلفها الأعداء الجدد لحريتنا الجديدة؟

إن التاريخ يعلمنا أن كل الأفكار الأخلاقية خبيثة ، وأن أفضلها ، كثيراً ما يكون هو الأكثر خبثاً . ولم تكن فكرة المسيحية بالطبع هى التى أدت إلى الإرهاب واللاإنسانية ، وإنما كانت "الفكرة الواحدة" الوحيدة ، الإيمان بمعتقد واحد . ومن هنا فإن إرهاب العقلانية – ارهاب الدين العقلى لروبسبير – كان أسوأ حتى من إرهاب المتعصبين المسيحيين والمسلمين واليهود . ذلك أن النظام الاجتماعى العقلانى الأصيل مستحيل استحالة المجتمع الدينى الأصيل ، ومحاولة تحقيق المستحيل لابد هنا أن تؤدى إلى انتهاكات بغيضة مماثلة .

لقد أكد برنادر شو أن الحضارة الغربية بها من التعصب مثل ما بكل الحضارات الأخرى ، وأثبت أن ما قد تغير ليس إلا محتوى الخرافات والعقائد ، فقد استبدل بعقيدة الدين عقيدة العلم ، ومن يجرؤ على معارضة عقيدة العلم فسيحرق على خازوق مثلما أحرق جوردانو برونو فيما مضى من زمان .ومع ذلك فان لدي الحضارة الغربية القدرة على تجديد نفسها باستمرار وتجاوز أخطائها على الدوام ، وهو ما يفسر سر حيويتها ودوامها إنها حضارة عضوية Organism، أى أن عناصرها متداخلة متشابكة بينها لحمة ، ومن ثم يصعب تناول جانب منها دون

آخر ، أو حصرها فى هذا الجانب دون ذاك ، فقد تزامنت الثورات العلمية والسياسية واللاهوتية ، مستلهمة أفكار الفلاسفة ، وعلى سبيل المثال تبنت الثورات اللاهوتية فى الغرب شعار "كانط" : "الدين ضمن حدود العقل فقط" ، وكان "كانط" نفسه قد قام بأهم ثورة فى مجال الميتافيزيقا واللاهوت أيضاً ، شبيهة بثورة كوبرنيكوس فى مجال الفلك ، وإن كانت أخطر فى رأينا لأنها نزعت الوهم العقلانى بإمتلاك الحقيقة المطلقة ، وكشفت عن حدود "العقل" ومحدوديته ، مما كان له أبلغ الأثر فى مسيرة الفكر الفلسفى من جهة ، وفى بلورة مفهوم التسامح فلسفيا من جهة أخرى..

فقد أعرب "كانط" ، فى نهاية القرن الثامن عشر بوضوح فى مقاله "جواب عن سؤال : ما التنوير ؟ " ، المنشور عام ١٧٨٤ ، عن العداء الذى يكنه التنوير للميتافيزيقا ، ومن ثم دعا إلى الإنصراف نهائياً عن الأسس التأملية لمفهوم المطلق او "الله" إذ أننا لا نستطيع معرفته لأن معرفتنا مقصورة على العالم المحسوس وظواهره .

وقد أدى انهيار الأساس الميتافيزيقى للاهوت – بفضل كانط – إلى تجريد الفكر الدينى من وظيفة تحديد أصل الوجود ، وبالتالى من خصائص الفكرة التقليدية "لله" . وتعتبر محاولة كانط من أهم المحاولات الفلسفية فى تاريخ الفكر الغربى ، وحسب "هابرماس" : "فإن تهيلين المسيحية (أى جعلها هيلينة أو يونانية) أدى إلى اقتران الدين والميتافيزيقا ، ولم يحل هذا الاقتران مجدداً إلا على أيدى كانط ، الذى وضع حداً بيناً بين الإيمان الأخلاقى الخاص بدين العقل والإيمان الوضعى بالوحى ، هذا الإيمان الذى ساهم فى تحسين النفوس ، لكنه أصبح بما ألحق به وبقوانينه وبطاعة هذه القوانين . فى النهاية قيداً ، على حد قول كانط نفسه"(٥٤) .

ولا تتضح هذه المحاولة الجسور من خلال تاريخ الفلسفة فحسب وإنما، أو بالأحرى ، من خلال تاريخ الأفكار ، ذلـــك لأن انهيـــار الأســـاس الميتافيزيقى للاهوت ، كان أكبر انجاز حققه العقل الغـــربى منـــذ عصـــر النهضة الأوربية Renaissance ، فطوال الفترة الممتدة بين القرن السادس عشر والقرن الثامن عشر كان العقل الغربى يناضل لفك هذا الارتباط بين الميتافيزيقا واللاهوت ، والذى دمج منذ دخول العقيدة المسيحية فى أوروبا العصور الوسطى ، ولم ينجح فى محاولاته حتى مجئ كانط .

ومن ثم مثلت محاولة كانط ضربة قاسمة مزدوجة للميتافيزيقا واللاهوت فى آن واحد ، وكانت الشكوك التى أثارها فى كتابه "نقد العقل الخالص" عام ١٧٨٧ ، تصيب بشكل مباشر مشروعية "المطلق" Absolute . ففى تصدير الطبعة الأولى من كتابه يقول : "إن للعقل خاصية متميزة فى أنـــه محكوم بمواجهة مسائل ليس فى الإمكان تفاديها . إذ هى مسائل مفروضة عليه بحكم طبيعته . بيد أن العقل عاجز عن الإجابة عنها ، لأنها تتخطـــى كلية قدرة العقل البشرى . وهذه المسائل تدور حول مفهـــوم "المطلـــق" سواء وصفته بأنه "الله" أو الدولة."(٥٥) .

وتبعاً لنظرية كانط فى "المعرفة" أصبح "الله" غير معروف نظرياً ، بـــل أصبحت معرفته تخرج عن حدود وقدرات العقل الخالص ، من ثم ، فلـــم تعد الفلسفة أو العلم قادرين على التعريف بـــ "الله" كما حـــدث علـــى عهد ديكارت ونيوتن . فالعقل النظرى أصبح عاجزاً عن إثبات وجود الله ، ولا مناص من أن تعجز الطبيعة عن كشفه . ولا غرو إذا سمى كـــانط "محطم الكل" أى محطم اللاهوت الطبيعى"(٥٦) .

التسامح والقاعدة الذهبية

فى موسوعة "لالاند" ، وعلى هامش المناقشات حول كلمة "تسامح" يذكر (ف.روسيل) أنه منذ عشر سنوات ، وبينما كان يلقى محاضرة فى كلية إكس – مرسيليا حول الشعور الدينى ، قادته الأسباب إلى دراسة ديانات اليابان ، بين أديان أخرى ، ودهش من التسامح السائد فى ذلك البلد ، حيث يمكن للفرد الواحد الانتماء إلى عدة أديان ، وحيث يسود الاقتناع بأن تلك الأديان متكاملة .

وتأكد له ذلك حين قرأ فى مجلة (Revue) فى عددها الصادر فى ١٩١٨/١١/١ مقالاً لـ "فينو" Finot حول "الدين والأخلاق فى اليابان" قال فيه : "أن الاحترام الممنوح لكل الاعتقادات فى صورة تسامح نادراً ما يكون له نظير فى البلدان الأخرى ، يعود فى المقام الأول إلى استخلاص أقصى حد للفضائل والجمال من كل منها" (ص ١٦٣) .

ويقول فى موضع آخر : "لقد قامت الأديان المهيمنة الثلاثة بتقسيم مثالى للعمل . تهتم "الشنتوية Shintoism بالحياة الأخلاقية خصوصاً . وتحتكر "البوذية" التطلعات إلى العالم الآخر ، ويكملهما دين كونفوشيوس ، إذ يساعدهما على تأسيس قانون بوشيدو Buschido ، أو هذه المجموعة من مبادئ الفروسية الخاصة بالحياة اليومية" (ص ١٦٥) .

إن اليابانى المثقف يرى أن كل الأديان "متكافئة" وأنها كلها تستحق الاحترام عينه . وهو يندهش بعقله المتسامح من صراع المذاهب المسيحية - وحسب لالاند - فإن اليابانيين أكثر من متسامحين ، أو أنهم أحسن تسامحاً .. ذلك أنه يدخل فى احترام قناعة الآخر ، وفوق ذلك ، المودة تجاه ما هو حق فى التعابير الناقصة عن الحقيقة"(٦٠) .

هل معنى ذلك أن "عدم التسامح" ملازم للأديان التوحيدية أو الإبراهيمية كما يسميها البعض Religions of Abraham ؟ وأن الأديان القائمة على القانون أو تعدد الآلهة أكثر تسامحاً وأقل تعصباً ؟

لقد عبر عن هذا الرأى المؤرخ الفرنسى "جوستاف لوبون" الذى قال : "إن مصر ظلت مثالاً للتسامح الدينى ، سنواء من داخلها أو ممن غزاها . فهذا يعترف بديانة ذلك ، وذلك يعبد آلهة الآخر ، إلى أن جاءها المسيحيون ثم المسلمون فعرفت التعصب للحقيقة المطلقة .

وعلى الرغم من أن فى الأديان التوحيدية (اليهودية والمسيحية والإسلام) مادة خصبة لتقوية التسامح ، فلسوء الحظ لم تكن الممارسة التاريخية كما يعتقد كثير من الباحثين متسامحة على الدوام . وهناك من يرى أن الأمر ليس كذلك ، وإنما هو أعقد وأعمق ، فالمؤمنون بتعدد الآلهة فى العصور الكلاسيكية القديمة ، واجهوا مشكلات جمة فى تعايش المعتقدات الدينية المختلفة جنباً إلى جنب ، بصرف النظر عن عبادة الامبراطور التى كانت سياسية أكثر منها دينية . فالتسامح لم يكن قائماً

على الوجه الأكمل كما يريد البعض أن يصوره ، أو يجعلنا نعتقده . فـ "سقراط" حكم عليه بالموت لأنه وثق بالصوت الذى فى داخله ، والـذى كان متعارضاً مع آلهة مدينة أثينا"(٦١) .

ويذهب البعض إلى أن عدم التسامح يرتبط فى معظم الأحوال بما لدى العقائد المختلفة من طموحات سياسية . وأن التسامح كان يتم إذا لم يكن المعتقد يعبر عن ظاهرة سياسية . وأن تعايش الطاوية والبوذية والكونفوشيه فى الشرق الأقصى ، على سبيل المثال ، يمكن تفسيره بأنه ليست فى أيـة ديانة منها خطورة سياسية .

أما البعض الآخر فيرجع اللاتسامح أو التعصب إلى "الدوجما" Dogma ، وإلى الارتباط الانفعالى بالأبعاد الطقسية للدين ، أى دين ، أكثر مـن الارتباط ببناه العقلية ، وفى الحالتين يكون ادعاء امتلاك الحقيقة المطلقـة ، وحيث لا يمكن أن يوجد أكثر من "مطلق" واحد ، فإن الصـراع بـين المطلقات سيظل قائماً حتى يقصى مطلق واحد جميع المطلقات الأخرى .

وقبل سنوات دعا الباحث اللاهوتى السويسرى "هانس كونج" Hans Kung فى دراسته القيمة "الأديان العالمية والروح العالمية" إلى البحث عـن المشترك بين الأديان العالمية لإظهار الروح التى تميز هذه الأديان من أجـل التواصل والتفاهم بين البشر . وكان جُل ما أظهره من أمـور مشـتركة يندرج تحت حقل الأخلاق ، خاصة "القاعدة الذهبية "التى سبق الإشـارة إليها : يقول كونفوشيوس : "لا تعامل الآخرين بما لا تريد أن يعـاملوك

به". وفى اليهودية : "لا تعامل الآخرين بما لا تريد أن يضطروا إلى معاملتك به" . وفى المسيحية : "عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به" . وفى الإسلام: "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه"..

لكن "كونج" لم يقل أن هذه الأمور المشتركة تنفى الاختلافات بين الأديان ، وإنما قال بوجوب وضع قواعد مشتركة تقضى على الأخلاقيات المختلفة والمتناقضة والتى تعادى بعضها بعضاً . وهذا الرأى يتبع موروث الإيمان بالقانون الطبيعى الذى يفترض أن للقانون والأخلاق مصدراً واحداً مشتركاً ، هو القدرة على فهم الخير بواسطة العقل الطبيعى .

وعلى النقيض من هذا الموروث يعكس "التنوير" أنه ضمن المجتمع العالمى ، تتعايش التوجهات الأخلاقية والدينية المتنوعة ، وأنها لمهمة القانون أن تتيح للتنوع أن يتعايش . و "هردر" هو أكثر مفكرى القرن الثامن عشر وشعرائه تمتعا بعمق الفهم والإحساس بذلك ، فكل شعب فى نظره صوت فردى يشارك فى "هارمونية" عالمية شاملة تضم الجميع بأديانهم وأخلاقياتهم وثقافتهم . ونحن نصادف فى مجموعة أغانى هردر القومية ، أغانى تمثل الثقافات المختلفة ، من جرمانية وسلافية وكلتية وسكاندنافية وليتوانية وتركية .

وكانت وراء هذه النزعة الإنسانية الكونية روح دينية عالمية جديدة ، زادتها قوة فقد ذهب شلايرماخر إلى القول بـ "الدين العالمى" ، ووضع نظرية له فى كتابه "أحاديث عن الدين" ودافع عنها فى هذا الكتاب ،

الذى يضم كل أنواع المعتقدات والعبادات . وأصبح من المستطاع انطواء جميع "كفار" العصور الغابرة تحت لواء هذا المثل الدينى الأعلى . وذكـــر شلايرماخر أن سائر الاختلافات الدوجماطيقية تبدو غير ذات موضوع فى نظر أى مشاعر دينية حقة . فالدين محبة ، ولكن هذه المحبة لا تتجـــه إلى هذا أو ذاك أو إلى موضوع متناه أو خاص ، أنها تتجـــه إلى العـــالم ، إلى اللاتناهى"(٦٢) .

أما "هانس كونج" فيقول : "أن كل الأديان تقدم الإجابة عن معـــنى الكلية والحياة والتاريخ بلغة الواقع النهائى The Ultimate Reality الذى يجد نفسه محسوساً فى الدنيا سواء جرى تصوره علـــى أنـــه البعـــث فى (اليهودية) أم الحياة الأبدية (المسيحية) أم الفردوس (الإسلام) ، أم موشكا (الهندوسية) أم النيرفانا (البوذية) أم الخلود (الطاوية) .

ولكن ليس بإمكان المرء أن يقول بأن الموضوع المشترك فى كل هـــذه الأديان هو النرفانا أو الفردوس أو موشكا أو ما إلى ذلك ، بل أن الدقـــة تقتضى التفرقة ، لا بين "براهمـــا" و "الله" و "الطـــاو" حيـــث تختلـــف المصطلحات وحسب ، بل بين المفاهيم المتعددة التى يستخدم لها مصطلح "الله" نفسه . فـــ "الله" بمعنى العلة الأولى عند بعض الفلاسفة هـــو غـــير "الله" عند المسلمين والمسيحيين واليهود . وهذا ما أدركه "بليزبســـكال" حين قال: "أريد إله ابراهيم واسحق ويعقوب لا إله الفلاسفة" .

هكذا نجد أن الأخلاق والدين من حيث المبدأ "مفهومان متمايزان كل التمايز بالرغم من ما يبدو من صلتهما الوطيدة . فالـدين عبـارة عـن معتقدات وممارسات تنظم سلوك الإنسان تجاه عالم المقدسـات وتـزوده برؤية شمولية للكون ، وموضع الإنسان فى هذا العالم . أما الأخلاق فهى قواعد وممارسات تنظم سلوك الأفراد بعضهم تجاه بعض وتجاه الجماعة التى يشكلون أعضاءها[٦٣] . والأصل فى الأخلاق استقلالها عن الـدين"[٦٤] . وارتباط الأخلاق ببعض الأديان ليس مسألة حتمية فى تـاريخ الـدين . ويمكن العثور لدى المجتمعات البدائية على ما يشبه الأخـلاق الدينيـة ، وذلك فى "التابو" Taboo الذى يمكن أن يشكل نقطة اتصال فيما بـين الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الدينية ، ونستطيع أن نتبين فيها الأخلاق الدينية بشكل جنينى[٦٥] .

ومع ذلك تظل محاولة "كونج" جديرة بالاحترام والتأمل ، فقد نشـر كتاباً عنوانه : "نحو أخلاق عالمية : إعلان أولى حول القواعد الأخلاقيـة المشتركة التى وافق عليها فى اتفاقية ١٩٩٣ الممثلون غير الرسميين لزهـاء مائة ديانة مختلفة . وفى تاريخ أحدث ، فى اتفاقيتى أسيزى وروما ، وافـق الممثلون الرسميون للأديان العالمية الرئيسية على مجموعة من القيم المشتركة. وفى ديسمبر ١٩٩٥ التأم اجتماع عدة آلاف مـن أصـحاب الأديـان والعقائد المختلفة فى كاتدرائية سان جيوفانى فى لاترانو (أقدم كاتدرائية فى روما) لمقابلة آرائهم على مسألة السلام العالمى .

هكذا أسفرت مقررات مجمع الفاتيكان الثانى ٦٢-١٩٦٥ ، وأثمرت ، إذ صححت النظرة إلى باقى الأديان والطوائف ، وأجمع المؤتمرون على مبدأ شمولية الخلاص من منطلق أن لا أحد يمتلك الحقيقة ، لأن الحقيقة بصفتها حقيقة ، هى التى تملكنا .

وحسب "كونج" فإن الحوار العقائدى قائم بذاته ، ولا يحتاج إلا إلى استراتيجية كشف واعلان للقواسم المشتركة ، والجهد ، ما لم يسخر فى سبيل مزيد من المعرفة المتبادلة والاحترام والمحبة المتبادلة بغية توسيع المشروع الأخلاقى الذى يخدم بدوره مشروع السلام العالمى ، أى أنه إذا لم يتحول المجتمع العالمى بأسره ساحة للحوار ، يبقى الأخير رهن الشعارات العقيمة وجلسات التملق والزيف والمجاملة .

ويمكن أن يفهم من كلام "كونج" أن أية محاولة لضغط تنوع الأديان على سرير "بروكرست"[٦٦] للفهم الواحد المشترك يحرم الحوار بين الأديان من بعده الحاسم ، وقد يؤدى إلى التعصب . الأمر الثانى أن الحوار منظومة شاملة لا تقتصر على الأديان فقط وإنما تمتد إلى السياسة والمجتمع بجميع فئاته وطوائفه وطبقاته وأحزابه .

ومن المصادفات العجيبة ، رغم أن تفسيرها ليس متعذراً ، أنه فى عام ١٩٦٥ ، وبالتزامن مع انتهاء مجمع الفاتيكان الثانى ٦٢-١٩٦٥ ، صدر كتاب بعنوان "نقد التسامح الخالص" ، وهو يذكرنا بكانط وكتابه العمدة "نقد العقل الخالص" ١٧٨١ . فإذا كانت الغاية من نقد العقل عند

كانط، الكشف عن "الوهم" الكامن فى عقل الإنسان الذى يدور على توهم قدرة هذا العقل على "اقتناص" المطلق . فالغاية من نقد التسامح الكشف عن "الوهم" الكامن فى الأنظمة السياسية التى تزعم أنها تتسم بالتسامح وهى ليست كذلك . والكتاب يحتوى على مقالات ثلاث حررها ثلاثة فلاسفة ، هم : روبرت بول فولف ، بارنجتون مور وهربرت ماركيوز . ومع تباين آرائهم إلا أنهم متفقون على أن التسامح ، نظرياً وعملياً ، ما هو إلا قناع يخفى حقائق سياسية تتسم بالرعب والفزع ، وخلاصة رأيهم أن التسامح ينطوى على نقيضه وهو عدم التسامح وهذه هى اشكالية التسامح(٦٧) .

التسامح والتعددية

يحدد "إعلان مبادئ التسامح" الصادر عن اليونسكو فى سنة ١٩٩٥ ، أن التسامح : "ليس فقط مجرد التزام أخلاقى وإنما أيضاً ضرورة سياسية وقانونية" . وهكذا فإن التسامح فضيلة وممارسة تجعل السلام ممكناً بين الشعوب ، باستبدالها الصريح للحرب باللاعنف ، بحيث يتحول إلى تسامح نشيط يمتلك حق العمل علي تحييد الشعوب ووقايتها وحمايتها وتربيتها ، فى ممارستها السياسية والمؤسسات الاجتماعية ، وخصوصاً عن طريق الأسرة والتربية وثقافة السلام(٦٨) .

ومادام أفق السياسة مرتبطا بممارسة السلام الاجتماعى والمدنى ، فإنه مرتبط بالتسامح . إن ممارسة التسامح مبدأ للتعايش ولاحترام الآخر ، سواء حدد كصديق أو كخصم أو غير ذلك ، فإنه يشارك مثلنا تماماً فى الحياة العامة حيث تتقابل الآراء والمبادئ عن طريق "المسافة المناسبة" التى يهيئها العقد الاجتماعى أو الميثاق الوطنى ، ويعد لها حسب مختلف المصالح المتعارضة بالقول والفعل .

هنا يكمن مدلول الوفاق أو التعاون الذى يربط التسامح بالسلام واحراجاته ، وتنسج الحدود التى تسمح ببروز أخلاق سياسية ، وبإمكانية ابتكارها . فالتسامح ليس كلاماً معسولاً نغلف به الاختلافات الواقعية للآراء والمعتقدات ، وإنما ممارسة فعلية لهذه الاختلافات فى إطار تعاقدى يزاول فيه المختلفون اختلافهم دون عنف أو فرض أو قهر .

وحسب الفيلسوف الفرنسى "ادجار موران" فإن التسامح ضرورة ديمقراطية ، لأن الديمقراطية تتغذى من صراع الأفكار ، وتندثر بصراع

الأجساد . والديمقراطية هى ذلك النظام الذى يحترم عملياً ثلاثة مبادئ أساسية : وهى مبادئ لا يمكن ضمانها إلا فى نظام تمثيلى برلمانى . وهذه المبادئ لا تعود إلى اليونان كما يبدو للوهلة الأولى ، وإنما إلى ثلاثة فلاسفة محدثين هم : جون لوك فيما يخص المبدأ الأول ، ثم جون لوك ومونتسيكيو فيما يخص المبدأ الثانى ، ثم جان جاك روسو فيما يخص المبدأ الثالث .

أما المبدأ الأول فهو مبدأ "التسامح" ، ويلزم الدولة بأن تضمن على أرضها حرية التعبير عن المعتقدات السياسية ، والفلسفية والدينية ، بشرط ألا تؤدى هذه المعتقدات إلى إشاعة الاضطراب أو الفوضى فى الساحة العامة للمجتمع .

وينص المبدأ الثانى على ضرورة الفصل بين السلطات الثلاث : التشريعية ، والتنفيذية ، والقضائية . فالسلطة التشريعية هى التى تصدر أو تبلور القوانين ، والسلطة التنفيذية هى التى تطبقها أو تحولها إلى واقع ، والسلطة القضائية هى التى تعاقب من ينتهكون هذه القوانين حتى ولو كانوا من رجال السلطة نفسها.

وهذا المبدأ يهدف إلى إقامة دولة الحق والقانون ، وهى تختلف عن الدولة السابقة القائمة على القوة فقط أو البطش والطغيان .

وأما المبدأ الثالث الذى لا يمكن لأى ديمقراطية أن تنهض وتستمر بدونه فهو مبدأ "العدالة" . فالديمقراطية الحقيقية لا ينبغى أن تكتفى بكونها ديمقراطية شكلية مفرغة من المساواة والعدل .. فماذا تفعل الحرية إذا كانت الجماهير جائعة لا تملك قوتها ؟ .

بيد أن تراث الديمقراطية الليبرالية ، خاصة فى انجلترا والولايات المتحدة، أدرك ضرورة وجود أحزاب المعارضة القانونية . ويعنى ذلك أن على

حزب الأغلبية أو الأكثرية واجب التسامح مع حزب الأقلية المهزوم ، ومن دون سياسة "التسامح" يمكن لسلطة الأغلبية فى وقت معين أن تؤدى إلى الدكتاتورية ، وتنتهى فكرة الديمقراطية .

هذا التسامح يعنى ، فيما يعنيه ، أن القرارات والإجراءات التى تتخذها الأغلبية ، بما فيها سن القوانين ، يمكن أن تظل موضع انتقاد الجماهير .

هكذا نجد أن الديمقراطية الليبرالية تفرز التسامح وترعاه أيضاً ، وأن التسامح بدوره يحافظ على الديمقراطية من أن تتحول إلى نقيضها (الدكتاتورية) وخطرها المتمثل فى الشمولية والدوجماطيقية والعنف . ذلك أن أية محاولة لإعطاء قرارات الأغلبية صفة (الإطلاق) تعنى انكار طبيعتها المشروطة . والتسامح يوفر المعيار الذى يمكن به لقرار الأغلبية أن يفهم ويفسر . ففى ممارسة الديمقراطية تحترم الأقلية قرارات الأغلبية ، بما فى ذلك طاعة القوانين التى سنت . لكن هذا لا يعنى الموافقة كل الموافقة على هذه القرارات ، فيظل للأقلية الحق من خلال وسائل الإعلام فى أن تطالب بتعديل القرارات التى تم إصدارها فى فترة انتخابية أخرى . ولذلك يجب أن تكون قرارات الأغلبية ذات طبيعة قابلة "للتسامح" .

أضف إلى ذلك أن الإمكانية القانونية فى تشكل أغلبيات جديدة يعنى أنه ليس للأغلبية فى أى وقت الحق فى أن تفعل كل ما فى وسعها لمنع مثل هذا التغيير ، حتى وإن لم تكن راغبة فيه . فعلى النقيض من ذلك ، ينبغى للأغلبية الحاكمة أن تقبل هذه الإمكانية على أنها مسألة مبدئية . وأنها لعلامة على ما يمكن أن يدعى تسامحاً بنيوياً فى جمهورية ديمقراطية أن يسمح قانونياً بتغيير الحكومة وأن يصبح التغيير ممكناً فى الواقع . والشروط اللازمة لهذه "المسئولية الحقيقية" هى حرية الإعلام والنشر مع حرية التنظيم والتظاهر .

من هنا يصعب الفصل بين "التسامح" وبين الديمقراطية والتعددية ..
فمع التعددية يحيا الاختلاف ومبرراته ، حيث يقبل الجميع داخل المجتمع الديمقراطى مبدأ التسامح وحق الاختلاف الذى تفرضه اللعبة السياسية .
وإذا أردنا تكريس التسامح وتأصيله ينبغى أن نعمل على ترسيخ الديمقراطية ومؤسساها . ان التسامح هو أكثر من مجرد القبول بالآخر ، إنه الاعتراف بالحق فى التباين ، وقبول الحق فى الخطأ كحق من حقوق الإنسان ، وعدم منع الآخرين ، أو إكراههم على التخلى عن آخريتهم Otherness وتلك هى أهم مقومات المجتمع المدنى الحديث ، وفي ذلك يقول بوبر : "يؤمن الغرب بأشياء عديدة مختلفة ، بأشياء طيبة وأشياء خبيثة ونوعية هائلة من الأفكار قابلة للوقوع فى الخطأ ، والتسامح . فبعد أن أنهك الصراع الدينى والمدنى انجلترا أصبحت مستعدة لأن تسمع من لوك ، وغيره من رواد التنوير ، بمجادلات عن التسامح الدينى ، وأن تقبل مبدأ أن الدين المفروض بالقوة لا قيمة له ، واستطاعت الديمقراطيات المعاصرة بروح التعددية أن تحترم اعتقادات الناس من كل صنف ، بآرائهم ومعتقداهم المتباينة "فالمجتمع التعددى هو الإطار الضرورى لتحقيق المعانى والأهداف السياسية "[٦٩] .

أن عالم اليوم أصبح موزعاً بين الإدعاءات المطلقية – Obsolutism للأمم والأحزاب والطوائف بامتلاك الحقيقة المطلقة الكلية والنهائية ؛ والنسبوية Relativism التى تنكر التسويغ الموضوعى لكل الإدعاءات بالحقيقة المطلقة .

والمطلقية سبب النزاع فى العالم لأنها تستبعد الآخر وتقصيه وتكفره لأنها لا تري سوى مطلق واحد ، والنسبوية بإنكارها الموضوعية الحقيقية والقيم تلتزم بما يحقق مصالحها من قيم الأشخاص والجماعات بشكل انتهازى أحياناً .

أما التعددية Pluralism و هى الموقف الثالث الذى يختلف عن كل من المطلقية والنسبوية ، فهى تعتقد أن الحقيقة والقيم متعددة الأبعاد بحيث لا يمكن لأى فرد أو جماعة الإدعاء الواعى بامتلاك أكثر من بضـــعة وجـــوه منها ، وعليه أن يحترم المزاعم المختلفة الأخري.

و "التعددية" فكرة ابتكرها الفلسفة البرجماتية ، وطرحها الفيلســـوف الأمريكى "وليم جيمس" كحل لمشكلة الجمود العقائدى أساساً ، يقول : "ينبغى لإيماننا أن يقف موقف تسامح مع ألوان الإيمان الأخـــرى ، مـــع الوعى الكامل بالمسئوليات والمخاطر . وقد ينظر إلى الإيمان على أنه عامل شكلى فى العالم ، وإن كنا بسلوكنا نحدد معالمه ، ونشكل ما يكون عليه طابعه الكلى"[٧٠] .

واليوم تتنازع العالم فكرتان : "الصراع" و "الحوار" بين الثقافـــات – والحضارات والأديان . ومن ثم عادت إشكالية "التسامح" وأطلت برأسها من جديد وبقوة ، وإن كانت هذه المرة ليست كالمرات السابقة ، لأنها لم تعد قاصرة على الدين أو السياسة وإنما تتجاوز كل المجالات الأخرى إلى "الثقافة" بالمعنى الواسع للكلمة . "أن تزايد الصراعات العنصرية والقوميـــة والأصولية أدى إلى وضع قضية "التسامح" وحدودها فى خطة عمل المجتمع الفكرى العالمى ، وهكذا فإننا الآن – ونحن فى منعطف القـــرن – نشـــعر كبشر ، أننا فى حاجة أن نعيد صيغة التسامح من جديد ، وبمعنى آخر نحن فى حاجة إلى أن نقرر حدود التسامح"[٧١] . هكذا يصـــبح (الحـــوار أو الصراع) بين الثقافات أو داخل الثقافات المشكلة الوجوديـــة للسياســـة الواقعية المستقبلية . ولا مفر من إعادة التفكير فى العلاقات السائدة داخل عالم متعدد الثقافات من أجل تأمين السلام الدائم بتعبير "كانط" .

والمطلوب الآن "نزع سلاح الثقافات" ! فخلال تاريخ تطوره الطويل لم يصبح الكائن البشرى جزءاً لا يتجزأ من الدولة فقط بل هو ينتمى قبل كل شئ إلى "ثقافة" وديانة محددتين ، وهنا يكمن المفتاح لأى حل دائم لتواصل الثقافات المتعددة . ومن الواضح حتى الآن أن العولمة الاقتصادية والمادية لا تقود مطلقاً إلى الوحدة الإنسانية السلمية كما حاول البعض اقناعنا" بل تقود إلى تجانس خطير قابل للانفجار فى أى لحظة .

علينا إذن تغيير الاتجاه فالصفة الكونية للثقافة لا تعبر عن نفسها من خلال البحث عن المطلق بل عبر الانفتاح على العالم .. فإن ثقافتى متواجهة على الدوام مع ثقافة الآخرين ، والآخر هو أنا أيضاً ، وهذا هو جوهر "السلام" ، أو قل ثقافة السلام ، وهى السبيل لمعالجة مشكلات التهميش واللامبالاة والكراهية والعنف ، كما جاء فى إعلان اليونسكو ١٩٩٥ إن التسامح فى حقيقته تربية مستمرة ، فمشاعر ضبط النفس وقبول الآخر والإدراك بأننا نعيش فى عالم واحد تشترك فيه الأفكار المختلفة وتتعايش فيه الأعراق والجنسيات جنباً إلى جنب هو نوع من التسامى فوق المطامع والمصالح الضيقة ، أى أن التسامح يقضى بأن نرى مصالحنا فى إطار مصالح الآخرين .

التسامح والعولمة

كان "كانط" سابقاً لأوانه بزمن طويل ، و لم يكن من السهل قبل أكثر من مائتى سنة ، أن يحلم أحد بتشكيل نظام عالمى جديد يتجاوز كل القوميات ، أو بقانون دولى كوسموبوليتى لحل الخلافات التى قد تنشب بين الأمم ، وذلك فى كتابيه : فلسفة الحق ، ومشروع للسلام الدائم بين الأمم .

الأهم من ذلك أنه طرح – ولأول مرة – إشكالية العلاقة بين الوحدة والتنوع داخل الحضارة الكونية المستقبلية من الناحية الفلسفية ، وتحديداً فى ضوء مناهج التفسير العلمى . فقد بحث فى فصل هام من كتابه "نقد العقل الخالص" ناحية خلاف أساسية فى مناهج التفسير، وقال أن أحد المنهجين يتبع مبدأ "الوحدة" ، بينما يتبع المنهج الآخر مبدأ "التنوع" .

ويحاول المبدأ الأول رد الظواهر المتباينة إلى حد مشترك . بينما يرفض المبدأ الآخر قبول هذه الوحدة المزعومة أو التشابه المزعوم . فهو دائم البحث عن الاختلافات بدلاً من تأكيد الملامح المشتركة . ولا تعارض فعلى بين المبدأين فى نظر كانط ، لأنهما لا يعبران عن أى اختلاف أونطولوجى أساسى ، أى اختلاف فى طبيعة الأشياء فى ذاتها وماهيتها .

انهما يمثلان بالأحرى اهتماماً مزدوجاً للعقل الإنسانى . فلا يمكن للمعرفة الإنسانية الاهتداء إلى غايتها إلا إذا اتبعت الطريقين معاً ، وعنيت

بالاهتمامين معاً. فعليها أن تعمل وفقاً لمبدأين "منظمين" مختلفين : مبـــدأ المشابهة ومبدأ الاختلاف ، مبدأ الوحدة ومبدأ التنوع أو تعدد الأجناس .

ولا غناء عن القاعدتين على السواء ، كى يقوم العقل الإنسانى بمهمته . فما يحقق الموازنة للمبدأ المنطقى القائل بانطواء الأشياء تحت جنس واحد – أى المبدأ الذى يؤكد الهوية – هو المبدأ الآخر بوجود أنواع مختلفـــة ، والذى يطالب بوجود جوانب متعددة فى الاشياء وتنوع فيها ويـــوعز إلى الفهم بضرورة توجيه قدر متساو من الاهتمام إلى المبدأين . ويعبر كـــانط عن هذا المعنى بقوله : "أن هذا الاختلاف يفصح عن نفسه فى اخـــتلاف حالة الفكر عند الباحثين فى الطبيعة . فبعضهم ينفر من القـــول بتعـــدد الاجناس ، ويركز دائماً على وحدة الجنس . بينما يسعى البعض الآخـــر دائماً لتقسيم الطبيعة إلى أنواع مختلفة بحيث يكاد يشعر المرء باليأس مـــن إمكان إرجاع هذه الظواهر إلى أية مبادئ عامة"(٧٣) .

ويصح ما ذكره كانط هنا عن دراسة الظواهر الطبيعية ، على دراســـة بعض ظواهر الحضارة أيضاً ، إذ إن وجود شئ من التنوع بين المجتمعـــات البشرية أمر جوهرى لتوفير حافز ومادة لأوديسية(٧٤) الـــروح البشـــرية ، كما قال وايتهد فى كتابه "العلم والعالم الحديث" :

"إن الأمم الأخرى ذات العادات المغايرة ليست أعداء بل هبات مـــن الله، فالناس يتطلبون فى جيرانهم قرابة تكفى للفهم ، واختلافاً يكفى لإثارة الانتباه ، وجلالاً يكفى ليبعث على الإعجاب والتسامح شرط لابد منـــه لنمو الحضارة وتطورها ، وبدون التسامح يهدر كثير من الخبرة الإنسانية

القيمة . ويستطرد "وايتهد" : "أن روح التسامح سوف تنتشر حين يطوف الناس حول العالم ويقصرون المسافة المكانية ، ويقومون برحلات فى الزمان فيتعرفون على حياة الماضى . ذلك يؤدى إلى الاعتراف بأن الأمم الأخرى ذات العادات المغايرة ، ليست أمماً معادية بل هى عطايا الله"(٧٥) .

وفى العقد الأخير من القرن العشرين طرحت قضية الكونية والخصوصية بقوة ، على بساط البحث العالمى وبدلاً من مجرد النظر إلى فكرة "الكونية" باعتبارها متعلقة بالمبادئ التى يمكن أن ينبغى أن تطبق على الجميع . وبدلاً من معاينة "الخصوصية" بوصفها تشير إلى ما يمكن أو ينبغى أن يطبق محلياً فقط ، يقترح "رونالد روبرتسون" أن يرتبط الأثنان سوياً بوصفهما جزءا من المركب العالمى .

أن كوننة الخصوصية وتخصيص الكونية يرتبط بشكل وثيق بما أطلق عليه "أراجون أبادورى" : "التوتر بين الهيمنة الثقافية والتعددية الثقافية" ، وهو ما اعتبره "المشكلة المركزية للتفاعلات العالمية اليوم"(٧٦) . فالملمح المركزى للثقافة العالمية اليوم هو سياسات الجهد المتبادل حول الوحدة والاختلاف ، فى افتراس كل للآخر ، ونحو المناداة ، رغم ذلك ، بالنجاح فى اقتناص الفكرتين التنويريتين التوأمين والخاصتين بالكونى والخاص(٧٧) . كما تبلورتا على يد هردر وكانط . وقد حدد المنظر الروسى "ميخائيل باختين" Bakhtine مبدأ "الآخرية" بقوله : "إننا نحقق فى النظر إلى أنفسنا ككليات ، ولذا فإن الآخر ضرورى ، حتى ولو كان ذلك مؤقتاً ،

لاستكمال فهمنا لذواتنا" . إن الذات تختبئ فى الآخر ، وترغب أن تكون ذاتاً أخرى للآخرين ، وأن تخترق عالمهم كآخر ، وتطرح عنها ثقل الذات المتفردة ..

ومنذ بدايات القرن العشرين ، تعددت الحقول المعرفية التى اهتمت بالقضايا المتصلة بالذات والآخر ، وأسهم هذا التعدد جزئياً فى انتاج معان متعددة ، بل وأحياناً متباينة ، لكلا المفهومين . وكان وليم جيمس أيضاً هو أول من قدم صياغة نظرية حول مفهوم "الذات" نهاية القرن التاسع عشر ، لتتالى بعده إسهامات "جيمس بالدوين" Baldwin ، وتشارلز كولى Cooley ، وجورج ميد Mead ، وغيرهم ، وكلها أكدت مكونين أساسيين الأول معرفى ، والثانى تقييمى ، وكلاهما يتشكلان خلال خبرة الذات مع نفسها ومع الآخر ، بما يشى بعدم غياب أى من هذين المكونين عند تحديد معنى كل من الذات والآخر .

والعولمة – حسب روبرتسون – عملية ذات شقين : تخصيص ما هو كونى ، وكوننة ما هو خاص . لقد أصبح تخصيص ما هو كونى فرصة للبحث عن أسس عالمية ، وظهور حركات منشغلة بالمعنى "الحقيقى" للعالم ، وهى حركات (أفراد) تبحث عن معنى العالم ككل .

أما كوننة ما هو خاص ، فتشير إلى الكونية العالمية للبحث عما هو خاص ، وعن الأنماط المتجذرة لتجسيد الهوية . والأصولية هى نمط من التفكير والممارسة ، أضحى مؤسسياً على مستوى العالم بقدر واسع فيما يتعلق بالقرن العشرين[٧٨] .

وهو ما يؤكده "ديفارج" فى كتابه "العولمة" : "إن العولمة إذ تنشـــر فى كل أرجاء الأرض مرجعيات وقيماً غربية ، تستثير ردود أفعال الثقافـــات الأخرى التى تشعر أنها مهددة بالزوال بسبب العقلانية والعلمنة . ومن هنا يأتى تفجر الحركات الأصولية باعتبارها سعياً للنقاء المفقود ، ولعصر ذهبى ترغب فى استعادته لحظة البداية حيث لم يفسد الإيمان بعد – أكثر منـــها محاولات لا شعورية لتحديث العقيدة ، مثلما فعل البروتستانت فى القـــرن السادس عشر ، زاعمين أنهم يجسدون المسيحية "الحقة" وأعادوا تجديـــدها عبر الحوار الحميم والمباشر مع الرب دون وسيط .

ففى نهاية القرن العشرين ، شعر الأفراد والشعوب التى اجتثت جذورها – أو كادت – ولم تعد تجد فى الدولة القومية اطـــاراً لا ينـــازع للأمـــن والهوية، أنه لم يعد بمقدورهما الاستثمار فى الايديولوجيات التى تدعى أنها عالمية ، أو الإيمان بأنها مصدر أساسى للتضامن والحماية فى مواجهة تلاطم أمواج العولمة"(٧٩) .

هكذا ينبغى أن تؤخذ مســـألة "الأصـــوليات" ، وفكـــرة "صـــراع الحضارات" ، مأخذ الجد ، وكلاهما من إفراز العولمـــة ، وهمـــا تهـــددان "التسامح" فى الصميم ، والسلام العالمى فى مقتل ، بل ومعظم مكتسبات العصر الحديث .

فقد شهدت فترة انطلاق العولمة الحديثة والممتدة من حـــوالى ١٨٧٠ حتى منتصف العشرينيات ، إلحاحا كبيرا على استلهام التـــراث والهويـــة داخل سياق عالم مطرد الضغط والعولمة . وطبيعى أن تنبع غالبية الرغبة فى

هذا الاستلهام من مستحدثات الضغط العالمي وانتشاره الملازم للتوقعات حوله .

ففي أثناء الفترة الممتدة بين عامي ١٨٧٠ – ١٩٢٥ ، تم التوصل رسمياً إلى مستحدثات بشرية جغرافية ، في إطار ضبط النطاق الزمني للعالم مثلاً ، وإنشاء خط للمواعيد الدولية ، والتبني العالمي للتقويم الجريجوري ، وتأسيس شفرات تلغرافية وإشارية دولية .

في الوقت نفسه ظهرت حركات دينية انشغلت بالعلاقة بين ما هو محلي وما هو محلي له صفة عالمية ، من أهمها المسيحية الوحدوية التي سعت إلى تجميع التراث الديني للعالم ، في خطاب توفيقي ثقافي مدروس .

وعلى الجبهة العلمانية ، كان للحركة الاشتراكية الدولية أهداف مثيلة، لكنها كانت أكثر طموحاً ، من حيث أنها سعت للتغلب على الخصوصية باسم الدولية .

لقد تأسس الاستخدام المعاصر لمفاهيم مثل "الاسس" و "الأصول" و"الأصولية" ، في نفس الفترة المذكورة تقريباً ، وفي الولايات المتحدة تحديداً"(٨٠) .

ففي هذه الفترة انتشر الوعي بالكونية بسرعة ، نتيجة ظهور الوسائل المتطورة حديثاً في السفر والاتصال ، مثل الطائرات واللاسلكي ، مما أدى إلى زيادة حدة الوعي بالاختلاف، وكوننة الاختلاف أيضاً . وإذا كان البحث عن الأسس ملمحاً متصلاً بالعولمة ، وأيضاً مظهراً للثقافة الكونية ، فإن الأصولية تسهم في إبراز العولمة ، بنفس القدر الذى سلطت به العولمة

الأضواء على "الأصولية" .. لكن ينبغى التمييز – حسب روبرتسون – بين الأصولية داخل العولمة ، والأصولية ضد العولمة ، وبين الكونية المؤيدة للأصولية والمعارضة لها[٨١] .

وهكذا عدنا من جديد إلى المربع رقم واحد – إن جاز التعبير – بالنسبة للأصولية ، وإلى مفهوم "التسامح" ونقيضه "التعصب" ، لأن الأصولية هى الأصولية ، فى كل زمان ومكان ، سواء كانت ضد العولمة أو معها ، وهو ما يريد روبرتسون اقناعنا به ، وكأن هناك أصولية طيبة أليفة ، وأخرى شريرة عدوانية ، ذلك لأن الأصولية هى بنية ذهنية وحالة عقلية تقصى الآخر وتلغيه بإدعائها امتلاك الحقيقة المطلقة ، وحيث أن هناك دائماً مطلق واحد – حسب الدكتور مراد وهبه في معظم دراساته– لابد أن يسود ، فلا بد أن ينشأ "صراع" بين المطلقات ، وهو ما عبرت عنه الصياغة المدروسة لـ "صدام الحضارات" The clash of civilizations عام ١٩٩٣ ، والتى نشرها "صمويل هنتنجتون S.Huntington فى مجلة (شئون خارجية Foreign Affairs) ، والتى طورها فى كتاب يحمل نفس الاسم فيما بعد .

ولعل سر ذيوع وانتشار دراسة هنتنجتون ، رغم كل ما قيل عنها ، هو أن جميع أطراف الصدام أو الصراع كان راغباً فى تصديق هذه النبوءة التى حققت نفسها بنفسها ! فما هى خلفية هذا الاجماع الذى حول هذه النظرية – النبؤة إلى قناعة راسخة لدى جميع الأطراف ؟

فى صيف ١٩٩٣ أقدم هنتنجتون ، الخبير السابق فى إدارة "ليندون جونسون" لمحاربة التمرد فى فيتنام ، ومن ثم مدير مؤسسة الدراسات الاستراتيجية فى هارفارد ، على نشر دراسته سالفة الذكر ، رداً على المنظر المنافس فى وزارة الخارجية الأمريكية ، الأمريكى من أصل يابانى "فرانسيس فوكوياما" صاحب أطروحة "نهاية التاريخ" .

وبالنسبة إلى هنتنجتون ، فقد وضعت هزيمة الاتحاد السوفيتى حداً لجميع الخلافات الايديولوجية لكنها لم تنه التاريخ . فالثقافة وليست السياسة أو الاقتصاد ، هى التى سوف تحكم العالم . والعالم ليس واحداً . الحضارات توحد العالم وتقسمه .. الدم والإيمان ، هذا ما يؤمن به الناس ويقاتلون ويموتون من أجله"[٨٢] .

والنزاعات بين الحضارات هى المرحلة الأخيرة من النزاعات فى العالم الحديث . ففى العالم الغربى كانت النزاعات ، بعد معاهدة "ويست فاليا" قائمة بين الأمراء والملوك والأباطرة . وبعد الثورة الفرنسية وقعت النزاعات بين الأمم . ونشبت فى القرن العشرين بين الايديولوجيات (الشيوعية ، والاشتراكية القومية ، والديموقراطيات الليبرالية) . وكانت الحربان العالميتان حروباً أهلية غربية ، وكذلك الحرب الباردة . وحلت اليوم المواجهات بين الحضارات . والحضارة هوية ثقافية تحددها عناصر موضوعية (اللغة والدين والتاريخ والعادات .. الخ) ، وعامل ذاتى ، ألا وهو الهوية التى يقررها الأفراد لأنفسهم .

ولعل أخطر ما تطرحه أطروحة هنتنجتون هــو : إذا كــان الســؤال المطروح فى النزاعات الايديولوجية : "مع أى جانب تقف؟" ، ومــن ثم كان بوسع الناس اختيار معسكرهم وتعديله ، فإنــه فى النزاعــات بــين الحضارات يكون السؤال " من أنت ؟ " ، وعندئذ لا يكون التغيير ممكناً ! من هنا رأى البعض أن أطروحة هنتنجتون لم تكن تشخيصاً لواقع بقدر ما كانت تحريضاً لتقزيم الحضارات الأخرى غير الحضارة الغربية – الأمريكية، ومحاربة الحضارة الإسلامية أساساً ، والدليل على ذلك مــا حــدث فى يوغوسلافيا السابقة اعتماداً على مقال هنتنجتون حيث تم اعلان الحــرب الشرسة على المسلمين هناك باعتبارهم لا ينتمون إلى العرق الصربى[٨٣] .

وهذه النظرية الغربية (العنصرية جداً) كغيرها من النظريات الفاشــية والنازية ، ترفض الآخر وتدعو إلى محاربته ، ومــن ثم تطلــق التعصــب والعنف من عقاله وتنسف التسامح من أساسه .

فوفقاً لآراء هنتنجتون فإن المحور المركزى للسياسة العالمية فى المســتقبل سيكون على الأرجح المواجهة بين العالم الغربى من جهة وبقية العالم مــن جهة أخرى ، وموقف ذلك العالم إزاء قوة الغرب وقيمه .

ومع ذلك تظل قيمة أطروحة هنتنجتون أنها ألقت الضوء مجدداً علــى أهمية العوامل الثقافية والدينية فى العلاقات الدولية ، وأن الثقافة قد تكون سبباً فى التعصب والحروب وليس مقوماً للتسامح والسلام .

والواقع أن الغرب يعتبر ثقافته هى النموذج المثالى للمعقولية ، ومن هنا ينشأ عدم التسامح فى عصر الحداثة وما بعدها ، ذلك لأن هناك علاقة بين

"الانتصار الثقافى" أو بالأحرى "التعالى الثقافى" الذى يتجنب أى تثـــاقف (تواصل ، تفاعل ، حوار) ، وبين "التعصب" . كما أن هناك علاقة بـــين امتـــلاك الحقيقة والاكتفاء الذاتى الذى يستند إليه "التعصب" ، وهو ليس إلا إقالة "للآخـــر" ونفياً له .

وقد طرح "توماس مكارثى" تنويعات متعددة لمفهوم الواقع والمعقولية ، مشيراً إلى أن هذه القضية تنطوى على عدة اعتبارات عملية ذلـــك : "أن مبادئ البرهان العلمى لا يمكن أن تكون معياراً للحكم على مدى سلامة مبادئ معينة للتفكير ، ومدى مكانتها فى حياتنا ، وعلى تحديد مجـــالات الحياة"(٨٤) .

ويرى أن ضعف الأدلة ضد "نسبية المعقوليـــة" مـــردود إلى "مفهـــوم صارم عن المعقولية محكوم بقوانين البرهان العلمى" . ولهذا فهو يدعو إلى مفهوم أعم للمعقولية يضم بين جناحيه العقل العملى والعقل النظـــرى – حسب كانط – حتى لا تتحدد المعقولية بـــ "المنهج العلمى" وحده(٨٥) .

الهوامش والمراجع



أولا : الهــوامــش

(*) Goodenough, ward H: Cultural Anthropology and Linguistics. In Dell H. Hymes (ed.), Language in culture and society: A Reader in Linguistic and Anthropology Harper, New York, ١٩٦٤., p. ٣٦ .

١. مادة (س.م.ح) : فى لسان العرب لابن منظور ، دار المعــارف ، القــاهرة ١٩٧٩ ، ص ٢٠٨٨ .

٢. الفيروز آبادى : القاموس المحيط ، دار إحياء التراث العربى ، ج١ ، ص٤٦.

٣. سيد عطاء الله مهاجرانى : التسامح والعنف فى الإسلام ، ترجمة : سالم كريم ، رياض الريس للكتب والنشر ، ط١ ، بيروت ، ابريل ٢٠٠١ ، ص ٤٠ ، ٤٢.

٤. القرآن الكريم ، سورة الأعلى ، الآية ٨ .

٥. الإمام الفخر الرازى : التفسير الكبير ، ج٣١ ، ص ١٤٣ ، ١٤٤ .

٦. محى الدين بن عربى : تفسير القرآن الكريم ، دار الأندلس ، بيروت ، بدون تاريخ ، ج٢ ، ص ٧٩٦ .

٧. صحيح البخارى : كتاب المناقب ، الحديث رقــم ٢٧ ؛ وكتــاب الأدب الحديث رقم ٨٠ ، وكتاب الحدود، الحديث رقم ١٠ ؛ وصحيح مســلم : كتاب الفضائل الحديث ، ٧٧ ، ٧٨ . انظر : المعجم المفهــرس لألفــاظ الحديث النبوى ؛ ج ٧ ، ص ٣٦٤ – ٣٧٠ .

٨. ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، تحقيق : البير نصرى نادر ، بيروت ١٩٩٥ ، ص ٣٥ .

٩. محمد علال سى ناصر : ابن رشد .. العقل والتسامح ، فى رسالة اليونسكو ، العدد ٣٠٤ ديسمبر ١٩٨٦ ، طبعة القاهرة ، ص ٢٤ .

١٠. لؤى صافى : العقيدة والسياسة ، سلسلة قضايا الفكر الإسلامى (١١) ، المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، هيرندن ، فيرجينيا ، الولايات المتحدة ١٩٩٦ ، ص ٦٨ .

١١. سمير الخليل (وآخرون) : التسامح بين شرق وغرب ، ترجمة : ابراهيم العريس ، دار الساقى – بيروت ، ط١ ، ١٩٩٢ ، ص ٥ .

١٢. المرجع نفسه : ص ١٨ .

١٣. **Tinder (G) : Tolerance, Toward a New Civility, Amherst: Univ. Of Massachusetts Press, ١٩٧٦, p. ٣.**

١٤. بيتر نيكولسون : التسامح كمثال أخلاقى ، دار الساقى – بيروت ، ١٩٩٢ ، ص ٢٨ ، نقلاً عن : محمود حميدة محمود : فلسفة التسامح ، دراسة تاريخية معاصرة ، دار الهانى للطباعة والنشر ، القاهرة ٢٠٠٠ .

١٥. **Birger A. Pearson & James E. Goehringm edit: The Roots of Egyptian Christianity, Philadelphia, ١٩٨٦, pp. ٢٠٧-٢٣٢.**

١٦. حسن حنفى : التسامح ، فى الموسوعة الفلسفية العربية ، معهد الإنماء العربى ، ط١ ، بيروت ١٩٨٨ ، ص ٢٤٥ .

١٧. برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، ج٢ ، ص ١٠٣ .

١٨. C.H. Dodd: The Parables of the Kingdom, London, ١٩٦١, p. ١٨٤.

١٩. الكتاب المقدس : العهد الجديد ، انجيل متى ، الإصحاح ١٣ ، آية ٣٠.

٢٠. المرجع نفسه : رسالة بولس الرسول إلى أهـــل فيلبى ، الإصـــحاح ٤ ، آية ٥ .

٢١. لالاند : الموسوعة الفلسفية ، تعريب : خليل أحمـــد خليـــل ، تعهـــده وأشرف عليه أحمد عويدات ، منشورات عويدات ، بيروت – باريس ، ٢٠٠١ ، ط٢ ، ثلاثة مجلدات ، المجلد الثالث ، ص ١٤٦٩ .

٢٢. عبد الرحمن بدوى : الموسوعة الفلسفية ، المؤسسة العربية للدراســات والنشر ، ١٩٩٦ ، ص ٦٠ .

٢٣. انطوان جارابون : القانون واللغة الجديدة للتسامح ، مجلـــة ديـــوجين ، العدد ١٢٠/١٧٦ ، ص ٦٠ .

٢٤. جون لوك : رسالة فى التسامح ، ترجمة : منى أبو سنة ، تقديم ومراجعة : مراد وهبة ، المشروع القومى للترجمة (٢٨) ، المجلس الأعلـــى للثقافـــة ط١ ، ١٩٩٧ ، ص ٧ .

٢٥. ارنست بلوخ : فلسفة عصر النهضة، ترجمة : اليـــاس مـــرقص ، دار الحقيقة ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٠ ، ص ٣٠ .

٢٦. جونسون : فلسفة وايتهد فى الحضارة ، ترجمة الدكتور عبـــد الـــرحمن ياغى، المكتبة العصرية ، صيدا ، بيروت ١٩٦٥ ، ص ٣٨ .

٢٧. المرجع نفسه : ص ٣٩ و ٤٠ .

٢٨. مراد وهبة : ملاك الحقيقة المطلقة ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٩٩ ، ص ٣٥ .

٢٩. جون لوك : رسالة فى التسامح ، ص ٦٩ .

٣٠. جون هرمان راندال : تكوين العقل الحديث ، ترجمة : جورج طعمة ، جـ١ ، دار الثقافة – بيروت ١٩٦٥ ، ص ٥٣٩ .

٣١. لويس عوض : ثورة الفكر فى عصر النهضة الأوروبية ، مركز الأهرام للترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٧ ، ص ١٠٤ .

٣٢. راندال : مرجع مذكور ، ص ٥٤١ .

٣٣. لالاند : الموسوعة الفلسفية ، ص ١٤٦٢ .

٣٤. المرجع نفسه : ص ١٤٦٣ – ١٤٦٦ .

٣٥. التسامح بين شرق وغرب : مرجع مذكور ، ص ٧٦ .

٣٦. Rawls (J): The Theory of Justice, New york, ١٩٧١, pp: ٦٦ – ٧١.

٣٧. كارل بوبر : بحثاً عن عالم أفضل ، ترجمة : د. أحمد مستجير ، الألف كتاب الثانى (٢١٠) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٦ ، ص ٢٣١ و ٢٣٢ .

٣٨. المرجع نفسه : ص ٢٤٦ .

٣٩. المرجع نفسه : ص ١٥ .

٤٠. جونسون : فلسفة وايتهد فى الحضارة ، ص ٣٦ و ٣٧ .

٤١. كارل بوبر : بحثاً عن عالم أفضل ، ص ٢٣٨ .

٤٢. لودفيج فتجنشتين : رسالة منطقية فلسفية ، ترجمة : الدكتور عزمى إسلامى ، مراجعة وتقديم : الدكتور زكى نجيب محمود ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٨ ، ص ٩٢ .

٤٣. بول هازار : أزمة الضمير الأوروبى ، ترجمة : جودت عثمان ، محمد نجيب المستكاوى ، مقدمة طه حسين ، دار الشروق ١٩٨٧ ، ص ٣ – ٤ .

٤٤. جورج زيناتى : رحلات داخل الفلسفة الغربية ، دار المنتخب العربى ، بيروت ، ط١ ، ١٩٩٣ ، ص ١٢٩ – ١٣٠ .

٤٥. ميلاد حنا : قبول الآخر ، ط٤ ، الاعلامية للنشر ، القاهرة ، ٢٠٠٢ ، (الوثائق) : ٢٩٠ ، ٣٠٥ .

٤٦. فؤاد زكريا : اسبينوزا ، دار التنوير للطباعة والنشر ، ط٢ ، بيروت ، ١٩٨٣ ، ص ٢٢٥ .

٤٧. المرجع نفسه ، ص ٢٢٥ .

٤٨. المرجع نفسه ، ص ٢٢٥ .

٤٩. أرنست كاسيرر : الدولة والأسطورة ، ترجمة : د. أحمد حمدى محمود ، مراجعة أحمد خاكى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥ ، ص ٢٣٦ .

٥٠. كان فريدريك الكبير هو القرين الغربى لملك سيام ، مما يؤكد أن التسامح كمفهوم انسانى هو بنية عقلية وحالة ذهنية فى المقام الأول لا يرتبط بدين معين أو بشرق أو غرب .

٥١. فى عام ١٥٣١ خرج الملك هنرى الثامن عن سلطة بابا روما وفصل الكنيسة الانجليزية عن الكنيسة الأم فى روما وأعلن نفسه رئيساً أعلى للكنيسة الانجليزية بسبب رفض البابا طلاق الملك من كاترين أراجون وزواجه من آن بولن ، وفقاً للتعاليم الكاثوليكية .

٥٢. **Langdon Gilkey: Idea of God Since ١٨٠٠, in the Dictionary of the History of Idea, Vol. ٢, p. ٣٥٦.**

٥٣. **Idem**

٥٤. يورجن هابرماس : الإيمان والعلم ، فى مجلة "فكر وفن" ، يناير ٢٠٠٢ ، ص ٤١ .

٥٥. كانط : نقد العقل المحصن ، ترجمة ، موسى وهبة ، مركز الإنماء القومى، بيروت ، ١٩٨٩ ، ص ٢٥ .

٥٦. باومر (فرانكلين – ل) : الفكر الأوروبى الحديث ، الاتصال والتغير فى الأفكار من ١٦٠٠–١٩٥٠ ، ترجمة : د. أحمد حمدى محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٧ ، جـ٢ ، ص ٦٢ .

٥٧. المرجع نفسه ، ص ٦٢ ، ٧٢ .

٥٨. ليسنج : تربية الجنس البشرى ، ترجمة وتعليق وتقديم : د. حسن حنفى ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ط١ ، ١٩٧٧ ، ص ١٤٦ .

٥٩. باومر : الفكر الأوروبى الحديث ، جـ٣ ، ص ٢٥ ، ٢٦ .

٦٠. لالاند : الموسوعة الفلسفية ، ص ١٤٦٥ .

٦١. هناك محاولات عديدة لإعادة تقييم محاكمة سقراط من جديد ، انظر بشكل خاص : أى . أف . ستون : محاكمة سقراط ، ترجمة ، نسيم مجلى، المشروع القومى للترجمة (٣١٦) ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ٢٠٠٢ .

٦٢. كاسيرر : الدولة والأسطورة ، ص ٢٤٧ ، ٢٤٨ .

٦٣. فراس السواح : دين الإنسان ، بحث فى ماهية الدين ومنشأ الدافع الدينى ، دار علاء الدين ، دمشق ١٩٩٩ ، ص ٧١ .

٦٤. المرجع نفسه ، ص ٧٢ .

٦٥. المرجع نفسه ، ص ٧٣ .

٦٦. سرير "بروكرست" Procrustes يضرب به المثل فى لى ذراع الحقائق والأشياء وحسب الأسطورة اليونانية فقد كان هناك سريران يجبر الغرباء على النوم عليهما فإذا كان المرء أكبر من السرير قطعت رجلاه ، وإذا كان أصغر من السرير مطت رجلاه بالقوة .

٦٧. مراد وهبة : مقدمة الرسالة فى التسامح لجون لوك ، مرجع مذكور ، ص ٨ ، ٩ .

٦٨. عبد الكبير الخطيبى : السياسة والتسامح ، ترجمة : عز الدين الكتانى الأدريسى ، المشروع القومى للترجمة (١٠٢) المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ١٩٩٩ ، ص ٩ .

٦٩. كارل بوبر : بحثاً عن عالم أفضل ، ص ١٨٢ .

٧٠. وليم جيمس : بعض مشكلات الفلسفة ، ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٧ ، ص ١٨٩ .

٧١. أيوانا كوجورادى : التسامح وحدود التسامح الدينى ، مجلة ديوجين ، العدد ١٧٦ / ١٢٠ ، ص ١١٧ .

٧٢. مادة (س.ل.م) فى لسان العرب لابن منظور .

٧٣. كاسيرر : الدولة والأسطورة ، ص ٢٣٨ .

٧٤. ملحمة هوميروس ، والأوديسية تصور ، كما هو معروف رجلة البطل أوديسيوس عائداً إلى وطنه بعد حرب طروادة ، وما صادفه من مخاطر ، وما عبره من عوالم غريبة . ولهذا يستعار أسمها لكل رحلة من هذا النوع.

٧٥. جونسون : فلسفة وايتهد فى الحضارة ، ص ٣٨ .

٧٦. رونالد روبرتسون : العولمة .. النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية ، ترجمة : أحمد محمود ، نورا أمين ، مراجعة وتقديم : محمد حافظ دياب ، المشروع القومى للترجمة (٧٨) المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ١٩٩٨، ص ٢٢٠ ، ٢٢١ .

٧٧. المرجع نفسه ، ص ٢٢٢ .

٧٨. المرجع نفسه ، ص ٣٥٧ .

٧٩. فيليب مورو ديفارج : العولمة ، ترجمة : كمال السيد ، شركة الخدمات التعليمية (على الشلقانى) بالتعاون مع المركز الثقافى الفرنسى بالقاهرة ، مطابع الأهرام التجارية ، ٢٠٠١ ، ص ٩٦ .

٨٠. روبرتسون : ص ٣٥٩ – ٣٦٠ .

٨١. المرجع نفسه ، ص ٣٦١ .

٨٢. **Samuel Huntington: "The Clash of Civilization", Foreign Affairs. U.S.A., Summer ١٩٩٣, p. ٢٢-٤٩.**

٨٣. باسكال بونيفاس : إرادة العجز ، ترجمة : حليم طوسون ، كتاب العـالم الثالث ، دار العالم الثالث ، القاهرة ١٩٩٦ ، ص ٢٢ ، ٢٥ .

٨٤. **McCarthy (T): The Critical Theory of Jurgen Habermas Hutchinson, London, p. ٣١٩.**

٨٥. **Idem.**

ثانيا : المراجع

أولا : المراجع العربية

١ – القرآن الكريم .

٢ – الكتاب المقدس .

٣ – ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، تحقيق : البير نصرى نادر ، بيروت ١٩٩٥ .

٤ – باومر (فرانكلين – ل) : الفكر الأوروبى الحديث ، الاتصال والتغير فى الأفكار من ١٦٠٠-١٩٥٠ ، ترجمة : د. أحمد حمدى محمود ، أربعة أجزاء ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٧ .

٥ – بدوى (عبد الرحمن) : الموسوعة الفلسفية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٩٦ .

٦ – بلوخ (ارنست) : فلسفة عصر النهضة، ترجمة : الياس مرقص ، دار الحقيقة ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٠ .

٧ – بوبر (كارل) : بحثاً عن عالم أفضل ، ترجمة : د. أحمد مستجير ، الألف كتاب الثانى (٢١٠) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٦ .

٨ – بونيفاس (باسكال) : إرادة العجز ، ترجمة : حليم طوسون ، كتاب العالم الثالث ، دار العالم الثالث ، القاهرة ١٩٩٦

٩ – جارابون (انطوان) : القانون واللغة الجديدة للتسامح ، مجلة ديوجين، العدد ١٢٠/١٧٦ .

١٠ – جونسون (أ) : فلسفة وايتهد فى الحضارة ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن ياغى ، المكتبة العصرية ، صيدا ، بيروت ١٩٦٥ .

١١ – جيمس (وليم) : بعض مشكلات الفلسفة ، ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٧ .

١٢ – حنا (ميلاد) : قبول الآخر ، الإعلامية للنشر ، ط٤ ، القاهرة ، ٢٠٠٢ .

١٣ – الخطيبى (عبد الكبير) : السياسة والتسامح ، ترجمة : عز الدين الكتانى الأدريسى ، المشروع القومى للترجمة (١٠٢) المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ١٩٩٩ .

١٤ – الخليل (سمير) : التسامح بين شرق وغرب ، ترجمة : إبراهيم العريس ، دار الساقى ، بيروت ، ط١ ، ١٩٩٢ .

١٥ – ديفارج (فيليب مورو) : العولمة ، ترجمة : كمال السيد ، شركة الخدمات التعليمية (على الشلقانى) بالتعاون مع المركز الثقافى الفرنسى بالقاهرة ، مطابع الأهرام التجارية ، ٢٠٠١ .

١٦ – راندال (جون هرمان) : تكوين العقل الحديث ، ترجمة : جورج طعمة ، جـ١ ، دار الثقافة – بيروت ١٩٦٥ .

١٧ – رسل (برتراند) : تاريخ الفلسفة الغربية ، ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٧ .

١٨ – روبرتسون (رونالد) : العولمة .. النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية ، ترجمة : أحمد محمود ، نورا أمين ، مراجعة وتقديم : محمد حافظ دياب ، المشروع القومى للترجمة (٧٨) المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ١٩٩٨ .

١٩ – زكريا (فؤاد) : اسبينوزا ، دار التنوير للطباعة والنشر ، ط٢ ، بيروت ، ١٩٨٣ .

٢٠ – زيناتى (جورج) : رحلات داخل الفلسفة الغربية ، دار المنتخب العربى ، بيروت ، ط١ ، ١٩٩٣

٢١ - ستون (أى . أف) .: محاكمة سقراط ، ترجمة ، نسيم مجلى ، المشروع القومى للترجمة (٣١٦) ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ٢٠٠٢ .

٢٢ - السواح (فراس) : دين الإنسان ، بحث فى ماهية الدين ومنشأ الدافع الدينى ، دار علاء الدين ، دمشق ١٩٩٩ .

٢٣- سى ناصر (محمد علال) : ابن رشد .. العقل والتسامح ، رسالة اليونسكو ، طبعة القاهرة ، العدد ٣٠٤ ديسمبر ١٩٨٦ .

٢٤- صافى (لؤى) : العقيدة والسياسة ، سلسلة قضايا الفكر الإسلامى (١١) ، المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، هيرندن ، فيرجينيا ، الولايات المتحدة ١٩٩٦ .

٢٥- عبد الله (عصام) : العقيدة المجردة فى الفكر الغربى الحديث ، مركز زايد للتنسيق والمتابعة ، دولة الإمارات العربية المتحدة ، مارس ٢٠٠٢.

٢٦- عوض (لويس) : ثورة الفكر فى عصر النهضة الأوروبية ، مركز الأهرام للترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٧ .

٢٧- فتجنشتين (لودفيج) : رسالة منطقية فلسفية ، ترجمة : الدكتور عزمى إسلامى ، مراجعة وتقديم : الدكتور زكى نجيب محمود ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٨ .

٢٨- كاسيرر (أرنست) : الدولة والأسطورة ، ترجمة : د. أحمد حمدى محمود ، مراجعة أحمد خاكى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥.

٢٩- كانط (إيمانويل) : نقد العقل المحصن ، ترجمة ، موسى وهبة ، مركز الإنماء القومى ، بيروت ، ١٩٨٩ .

٣٠- أيوانا كوجورادى : التسامح وحدود التسامح الدينى ، مجلة ديوجين، العدد ١٧٦ / ١٢٠ .

٣١- لالاند (آندرية) : الموسوعة الفلسفية ، تعريب : خليل احمد خليل ، تعهده وأشرف عليه أحمد عويدات ، ثلاث مجلدات ، ط٢ ، منشورات عويدات ، بيروت - باريس ، ٢٠٠١ .

٣٢- لوك (جون) : رسالة فى التسامح ، ترجمة : منى أبو سنة ، تقديم ومراجعة : مراد وهبة ، المشروع القومى للترجمة (٢٨) ، المجلس الأعلى للثقافة ط١ ، ١٩٩٧ .

٣٣- ليسنج : تربية الجنس البشرى ، ترجمة وتعليق وتقديم : د. حسن حنفى ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ط١ ، ١٩٧٧ .

٣٤- محمود (محمود حميدة) : فلسفة التسامح : دراسة تاريخية معاصرة ، دار الهانى للطباعة والنشر ، القاهرة ، ٢٠٠٠ .

٣٥- مهاجرنى (سيد عطاء الله) : التسامح والعنف فى الإسلام ، ترجمة : سالم كريم ، رياض الريس للكتب والنشر ، ط١ ، بيروت ، ابريل ٢٠٠١.

٣٦- نيكولسون (بيتر) : التسامح كمثال أخلاقى ، دار الساقى - بيروت، ١٩٩٢ .

٣٧- هابرماس (يورجن) : الإيمان والعلم ، مجلة فكر وفن ، معهد جوته ، الطبعة العربية ، يناير ٢٠٠٢ .

٣٨- هازار (بول) : أزمة الضمير الأوروبى ، ترجمة : جودت عثمان ، محمد نجيب المستكاوى ، مقدمة طه حسين ، دار الشروق ، ١٩٨٧ .

٣٩- وهبة (مراد) : التسامح الثقافى ، أبحاث المؤتمر الإقليمى الأول للمجموعة الأوروبية العربية للبحوث الاجتماعية ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٨٧ .

٤٠- وهبة (مراد) : ملاك الحقيقة المطلقة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ، ١٩٩٩ .

ثانيا : المراجع الأجنبية

١ - Birger A. Pearson & James E. Goehringm edit: The Roots of Egyptian Christianity, Philadelphia, ١٩٨٦

٢ – Dodd C.H.: The Parables of the Kingdom, London, ١٩٦١ .

٣ – Gilkey (L) : Idea of God Since ١٨٠٠, in the Dictionary of the History of Ideas, ٣vols, New York, ١٩٧٣ .

٤ - Goodenough, ward H: Cultural Anthropology and Linguistics. In Dell H. Hymes (ed.), Language in culture and society: A Reader in Linguistic and Anthropology Harper, New York, ١٩٦٤ .

٥ - Huntington (S) : "The Clash of Civilization", Foreign Affairs. U.S.A., Summer ١٩٩٣ .

٦ - McCarthy (T): The Critical Theory of Jurgen Habermas Hutchinson, London, ١٩٨٨ .

٧ - Rawls (J): The Theory of Justice, New york, ١٩٧١ .

٨ - Tinder (G) : Tolerance, Toward a New Civility, Amherst: Univ. Of Massachusetts Press, ١٩٧٦ .

الفهرس

أطلس للنشر والإنتاج الإعلامي
طبعة خاصة بمكتبة الأسرة









ستظل القراءة هى المظلة الرئيسية
للبناء الروحى والفكرى والوجدانى
للإنسان، والثقافة هى بكل المقاييس
أفضل استثمار لبناء مجتمع المستقبل
و«ثقافة السلام» هى الضمان الأكيد
لإرساء دعائم الأمن والسلام الاجتماعى،
والتسامح ومكافحة العنف، ونشر العلم
والمحبة والإخاء والديمقراطية،
والتواصل مع الحضارات الأخرى.

سوزان مبارك

١,٥ جنيه